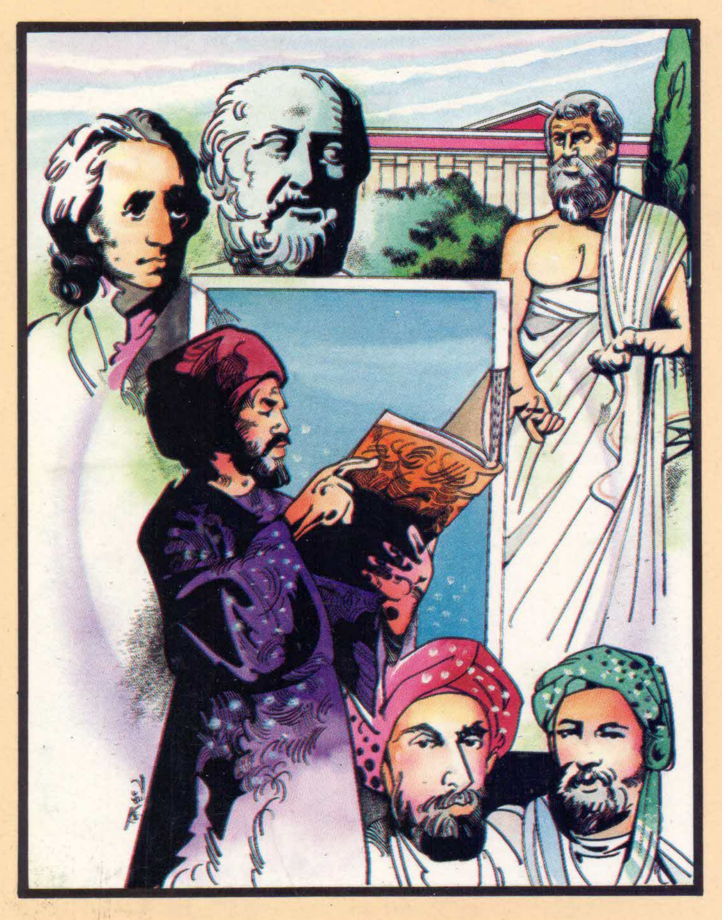
تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

الأعلام من الفلاسفة

محيي الدين ابن عربي

حياته - مذهبه - زهده



دار الكتب العلمية

دَار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

الأعلام من الفلاسفة



محيي الدين ابن عربي

حياته - مذهبه - زهده

تأليف

الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٢٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٠٠/١٢١٢/ ٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

١

مقدمة المؤلف

إن الزهد الشديد الذي مارسه ابن عربي منذ فتاء سنه حتى كان يختار من الطرق أضيقها ومن الرياضات الصوفية أشقها ثم السياحات المتواصلة التي قام بها إتماماً لمهمة الصوفي السائح وإقامته الطويلة في أجواء قاسية مثل جو أرمينية فضلاً عن عمله المتواصل في تصنيف كتبه التي أنافت على أربعمائة كتاب فيما يقوله الذين ترجموا له كل هذا لا بد أن يكون قد أحدث أفاعيله في صحته لما أن بلغ هذه المرحلة من حياته على أن ثمة عوارض قاطعة تكشف عن أن بنيته لم تكن بالقوية كل القوة. والظواهر الخارقة العديدة التي عاناها في حياته ووصفها بالدقة والتفصيل في كتاب «الفتوحات» مفسراً إياها كما رأينا على أنها آثار خارقة للاتحاد الصوفي كلها تحمل طابعاً مرضياً يبين عن نوع من الاختلال العقلي وهو نفسه يعترف في موضع من المواضع أن عقله لم يكن يعمل بطريقة عادية، شأن الرجل العاقل، حينما

يكتب مؤلفاته فلم يحرر هذه الكتب على النهج المألوف لدى الكتاب، لأنه لم يستطع التخلص من تسلط تأثير الوحي الإلهي الذي كان يملي عليه ما يجب عليه أن يكتبه أو لا يكتبه في مؤلفاته حتى لم يكن له في ذلك كبير اختيار.

قال ابن عربي[1]: «وربما ألحق بها الآيات التي تليها وإن كان ذلك ليس من الباب، ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته فلا أتكلم إلا عن طريق الإذن كما أني سأقف عندما يحول فإن تأليفنا هنا وغيره لا يجري مجرى التأليف ولا نجري فيه نحن مجرى المؤلفين فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره وإن كان مجبوراً في اختياره. أو تحت العلم الذي بينه خاصة فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها. ونحن في تآليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب. فقيرة خالية من كل علم لو سئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألقته على حسب ما حد لها في الأمر. فقد يلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف. بل ثم ما هو أغرب عندنا: إنه يلقي إلى هذا القلب أشياء يؤمر باتصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق فلهذا يتقيد

(١) «الفتوحات» ١/٧٤.

كل شخص يؤلف عن الإلقاء يعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقى إليه، ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا وتألفا لعرج قام برجل كل واحد منها. وقد أذن لي في تقييد ما ألقيه بعد هذا فلا بد منه:

وقال في موضع آخر[1]: «ثم موجود خامس هو أصل لهذه الأركان وفي هذا خلاف بين أصحاب علم الطبائع عن النظر ذكره الحكيم (أرسطو طاليس) في كتاب «الإستقصات» ولم يأت فيه بشيء يقف الناظر عنده ولم أعرف هذا من حيث قراءتي علم الطبائع على أهله وإنما دخل به على صاحب لي وهو في يده وكان يشتغل بتحصيل علم الطب فسألني أن أفشيه له من جهة علماً بهذه الأشياء من جهة الكشف لا من جهة القراءة والنظر فقرأه علينا فوقفت منه على هذا الخلاف الذي أشرت إليه فمن هناك علمته ولولا ذلك ما عرفت أخالف فيه أحد أم لا فإنه ما عندنا فيه إلا الشيء الحق الذي هو عليه وما عندنا خلاف فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة فنعرف الحقائق على ما هي عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية لا نمتري في شيء منها فمن هناك هو علمنا، والحق

(١) «الفتوحات» ١/٧٠.

سبحانه معلمنا إرثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والظاهر قال تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والألغاز والتورية أي ما رمزنا له شيئاً ولا ألغزناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر ولا أجملنا له الخطاب إن هو إلا ذكر لمن شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا فكنا سمعه وبصره ثم رددناه إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون فكنا لسانه الذي يخاطبكم به ثم أنزلنا عليه مذكراً بما شاهده فهو ذكر له لذلك وقرآن أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكر له لذلك. وقال أيضاً: «فليكف هذا القدر من الكلام على «ألم» البقرة في هذا الباب بعدما رغبنا في ترك تقييد ما تجلى لنا في الكتاب والكاتب ولقد تجلت لنا فيه أمور جسام مهولة رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها وفررنا إلى العالم حتى خفيت عنا وإذا رجعنا إلى التقييد في اليوم الثاني من ذلك التجلي قلت الرغبة فيه وأمسك علينا».

وفي مثل هذه الظروف غير العادية صنف ابن عربي كتاب «الحكمة الإلهامية» وهو تفنيد لمذهب المشائين على نمط كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وفي مقدمته يقول: إنه بعد أن بدأ في تصنيفه مرض بوجع في دماغه وضعف في ذهنه ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة لأنه لم يسمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية فألهمه الله حلها دون تفكير ولا تأمل ونظر[١].

---

(١) راجع المخطوطين رقمي ١٥١٤، ١٥١٥ في مكتبة ليدن وراجع «فهرس =

واشتدت هذه الآلام لما دخل في سن الشيخوخة، فحمله ذلك على تلمس أجواء أكثر اعتدالاً فنزل في قلب سوريا التي كان يراها أطيب[1] بلاد الدنيا مقاماً ومن ناحية أخرى فإن سلطان دمشق رغب في أن يكون إلى جواره هذا الرجل العجيب الذي طبقت شهرته بلاد الشرق كلها، لا ينافسه في شهرته غير صوفي آخر معاصر له هو عمر بن الفارض، الشاعر المصري الصوفي المشهور. ومن المحقق أن ابن عربي قد استقربه المقام في دمشق ابتداءاً من سنة ٦٢٠ هـ (١٢٢٣ م) وهو في سن الستين من عمره ولم يغادرها حتى توفي.

وكان الحاكم في دمشق في ذلك الحين هو الملك المعظم ابن الملك العادل الذي توفي سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م) وكانت صلته بابن عربي صلة المريد بالشيخ لأنه تلقى من ابن عربي إجازة بتعلم جميع ما صنفه وقد نيف على أربعمائة كتاب[2]. بيد أن ابن عربي لم يكن بعد قد أتم كتابتها كلها لأن ثلاثة منها على

= المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة إيدن تأليف ب د ي يونج وم ي د ي خويه (ليدن بريل سنة ١٨٦٥) جـ ١، ص ٣٦٢.

(١) «الفتوحات» ٤/٤٦٩: «إن قدرت أن تسكن الشام فافعل فإن رسول الله ﷺ ثبت عنه أنه قال: عليكم بالشام فإنه خيرة الله من أرضه واليها يجتبي خيرته من عباده».

(٢) «الفتوحات» جـ ١، ص ٧ من الترجمة الواردة في أول الطبعة: «ووقعت على إجازة كتبها (أي ابن عربي) للملك المعظم فقال في آخرها: وأجزته أيضاً أن يروي عن مصنفاتي ومن جملتها كذا وكذا حتى عد نيفاً وأربعمائة مصنفاً.

الأقل فرغ منها ابن عربي في تاريخ متأخر وهي «القصوص» و«الفتوحات» و«الديوان»، وفي هذه المرحلة الأخيرة من حياته اشتدت الواردات الإشراقية عليه وانعكس ذلك في هذه الكتب الثلاثة ولا بد أن يكون انقطاعه فترة في صحراء خارج دمشق من الأمور التي ساعدت على ذلك[1] فتعددت الرؤى والتجليات التي يغلب عليها البعد عن العادة. وفي ليلة من شهر ربيع الثاني سنة ٦٢٧ هـ (١٢٢٩ م) أصابته هلوسة بصرية حادة جداً فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسي ذو لون أبيض يحيط بإسم «هو» الذي يدل عند الصوفية على الماهية المشخصة لله فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه.

قال ابن عربي[2]: «في ليلة تقييدي لهذا الفصل وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستماية الموافقة ليلة الأربعاء الذي هو الموفي عشرين من شباط رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية مشهوداً وباطنها شهوداً محققاً ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه فما كان أحسنها من واقعة ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة وصورتها مثالاً في الهامش كما هو فمن صوره لا يبدله والشكل نور أبيض في بساط أحمر له نور أيضاً في طبقات أربع هذه صورة وأيضاً روحها في ذلك

---

(١) «محاضرة الأبرار» جـ١، ص ١١٧ مما قلته وأنا منفرد بفلاة تيماء:

ولي الله ليس له أنيس ... سوى الرحمن فهو له جليس

يذكره فيذكره فيبكي ... وحيد الدهر جوهره نفيس

(٢) «الفتوحات» ٥٩١/٢.

البساط في الطرف الآخر في طبقات أربع فمجموع الهدية ثمانية في طرفين مختلفين من بساط واحد. فأطراف البساط ما هي البساط ولا غير البساط فما رأيت ولا علمت ولا تخيلت ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهدية ثم إنها له حركة خفيفة في ذاتها أراها وأعلمها من غير نقلة ولا تغير حالته ولا صفة».

وفي نهاية المحرم من تلك السنة (سنة ٦٢٧ هـ) ظهر له النبي وسلمه كتاباً عنواناً «فصوص الحكم» وأمره بإذاعته ونشره بين الناس لما فيه من كمال صوفي، قال ابن عربي[١]: «رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أديتها في العشر الأُخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستماية بمحروسة دمشق وبيده ﷺ كتاب فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا». كما أمرنا وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى ابراز هذا الكتاب كما حدده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخصني - في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الإعتصامي، حتى أكون مترجماً لا متحكماً لتحقيق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقى إلا ما يلقى إليّ

(١) «الديوان» ١٤٤ ـ ١٤٦.

ولا أنزل في هذا السطور إلا ما ينزل به عليّ. ولست بنبي ولا رسول ولكن وارث ولآخرتي حارث».

وهذا الكتاب «فصوص الحكم» هو أحد الكتب التي عملت على توطيد شهرة ابن عربي بوصفه كاتباً صاحب رؤى بين الصوفية وفيه يعرض أغرب نظرياته في وحدة الوجود على هيئة إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام ابتداءاً من آدم وانتهاءاً بمحمد. وقد وضعت على هذا الكتاب شروح عديدة جداً وحواشٍ: ففي حياة ابن عربي نفسه وضع تلميذه الصدر القونوي شرحاً على «فصوص الحكم» واستمرت الشروح تتوالى حتى بداية القرن السابع عشر الميلادي (الحادي عشر الهجري) يقوم بها مشاهير الصوفية في المشرق ويبذلون كل ألوان المهارة في تفسير الأقوال الجزئية التي تضمنها هذا الكتاب تفسيراً يتلاءم مع المذهب السني لإثبات اتفاق مذهب ابن عربي مع مذهب أهل السنة. ضد أولئك الصوفيين الكبار الآخرين. مثل التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١ هـ ١٣٨٩ م) والقاري الهروي المتوفي سنة (١٠١٤ هـ ١٦٠٥ م) اللذين اتهماه بالقول بوحدة الوجود.

أما «الديوان» فلا بد أنه ألفه بعد سنة ٦٣١ هـ (سنة ١٢٣٢ م) لأن إحدى القصائد الواردة فيه تحمل هذا التاريخ[1] وفي كل القصائد التي يتضمنها «الديوان» تشيع نفس اللهجة من الوجد الصوفي وعلى خلاف «ترجمان الأشواق» الذي تعطيه

---

(١) «الديوان» ١٤٤ ـ ١٤٦.

رمزيته الغزلية لهجة شخصية واقعية عينية حية نرى قصائد «الديوان» باردة مصطنعة يكثر فيها الألاعيب اللفظية والمفارقات وصنعتها الميتافيزيقية تسلبها كل إلهام وحياة. وفي تلك السنوات لا بد أيضاً ان يكون قد أتم كتابه الأكبر «الفتوحات الملكية» وليس من المعقول أن يكون قد ألف هذا الكتاب في مدة محدودة في حياته نظراً لضخامة حجمه ففي سنة ٦٢٨ هـ (١٢٣٠ م) كان في الواقع يكتب أوائل الجزء الرابع منه (جـ ٤ ص ١٠٥) لكن من المحقق أيضاً أنه كان في سنة ٦٣٤ هـ (سنة ١٢٣٦ م) لا يزال يكتب خاتمة الجزء الثاني وفي السنة التالية (سنة ٦٣٥ هـ) يكتب في الجزء الثالث (٢/ ٨٩٥). ٣ (٤٤٦) وهذا الاضطراب في التأليف لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن تحريره النهائي قد سبقه مسودات ودساتير وعلينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته حتى ليمكن أن يقال إن مادتها جميعاً بما في ذلك القصائد تقع بغير صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريباً التي تشملها طبعة «الفتوحات».

أما فيما يتعلق بالدافع الذي دفعه إلى تحرير هذا الكتاب تحريراً نهائياً فلدينا وقائع ثابتة صحيحة فإنه في مقدمة «الفتوحات» (جـ ١ ص ١٢) يقول صراحة إنه بعد أن زار القدس والمدينة ووصل إلى مكة لأول مرة وضع الله في عقله فكرة أن يعرف صديقيه أبا محمد عبد العزيز من تونس وعبدالله بدر الحبشي بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق في مكة وبالجملة أثناء مقامه بأم القرى، ومن هنا جاء عنوانه «الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية».

وقد أوحت إليه بمقدمة هذا الكتاب العظيم رؤيا عجيبة إذ رأى ذات ليلة في المنام النبي محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين. فدعاه النبي للصعود على منبره وخلع عليه بردته البيضاء.

وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول إنها من وحي الروح القدس وهذه الخطبة هي مقدمة كتاب «الفتوحات» ومن المستحيل أن نعطي فكرة تركيبية عن مضمون هذا الكتاب الذي يعد بمثابة الكتاب المقدس للعلوم المستورة عند المسلمين ذلك لأنه بينما نجد في الكتب المشائية والكلامية في الإسلام خطة منطقية دقيقة، نرى الكتب الصوفية وبخاصة كتب ابن عربي تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفي بل ولا لاهوتي.

«وللفتوحات» مقدمة طويلة تشتمل على الآراء اللاهوتية والنفسية والميتافيزيقية التي قال بها ابن عربي وقد عرضها ببساطة، بغير برهان ولا تفصيل. وقسم من هذه المقدمة هو نقل حرفي لرسالتين لابن عربي هما: «رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم» وهي تتضمن العقيدة السنية مشروحة لقوم في مستوى أعلى من عامة المسلمين والثانية هي رسالة «المعرفة» وهي خلاصة لمقالاته العالية فيما بعد الطبيعة قصد بها إلى السالكين وحدهم(١).

---

(١) «الفتوحات» ١/٤٧.

والكتاب ينقسم بعد هذا إلى ستة فصول عامة عنواناتها كالآتي:

١ ـ المعارف ٢ ـ المعاملات ٣ ـ الأحوال

٤ ـ المنازل ٥ ـ المنازلات ٦ ـ المقامات

وبالجملة فالكتاب يتضمن ٥٦٠ باباً، يسبق كلاً منها وبمثابة مقدمة له شعر متفاوت المقدار لا يتفق دائماً مع موضوع الباب قال ابن عربي[1]: اعلم ـ أيدنا الله وإياك ـ أن هذه القصيدة وكل قصيدة في أول كل باب من هذا الكتاب ليس المقصود منها إجمالي ما يأتي مفصلاً في نثر الباب والكلام عليه بل الشعر في نفسه من جملة شرح ذلك الباب فلا يتكرر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر فلينظر الشعر في شرح الباب كما ينظر النثر من الكلام عليه ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عليه بطريق النثر، وهي مسائل مفردات تستقل كل مسألة في الغالب بنفسها إلا أن يكون بين المسألتين رابطة فيطلب بعضها بعضاً.

وكانت ضخامة هذا الكتاب (الذي لا ينسب إليه ابن عربي ـ مع ذلك ـ قيمة أكثر من أنه مجرد رسالة مطولة) سبباً في أن انتشاره كان أقل من انتشار كتاب «الفصوص» قال ابن عربي[2]: «وهذا الكتاب مع طوله واتساعه وكثرة فصوله وأبوابه: ما استوفينا فيه خاطراً واحداً من خواطرنا في الطريق فكيف الطريق! وما أخللنا بشيء من الأصول التي يعول عليها في الطريق فحصرناها

---

(١) «الفتوحات» ٨٧٦/٢.

(٢) «الفتوحات» ٥٠٢/٢.

مختصـرة العبـارة بين إيمـاء وإيضاح وقـال في موضـع آخر[1]: «بنيت كتابي هذا: بل بناه الله لا أنا، على إفادة الخلق فكله فتح من الله تعالى: وسلكت فيه طريق الاختصار».

ورغم هـذا كله فإنـه يوجـد لهـذا الكتـاب «شـرح» صنفـه عبـد الكريم الجيـلاني الصـوفي الشهيـر المتـوفى سنـة ٨٢٠ هـ (١٤١٧ م) صـاحب الكتاب العجيب: «الإنسـان الكـامـل» ولـه مختصر بعنوان «لواقح الأنوار القدسية» وضعه صـوفي ليس أقل شهرة وهو الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ (سنة ١٥٦٠ م) والذي عاد فاختصره إلى حجم أقل في كتاب بعنوان «الكبريت الأحمر» ومن المستحيـل أن نحدد تـاريخاً دقيقـاً لجميع المؤلفـات التي صنفها ابن عربي لكن لن يكون من المجازفة أن نضع في هذه الفترة الأخيرة من حياته تأليفه لعدد كبير من أهم مؤلفاته، لم نذكره بعد ولا يجوز إغفال ذكرها في أية تـرجمة لهـذا العارف المرسي الكبير ولو حكمنا على أساس العنوانات فقط لوجدنا من نمط «الفتوحات» الكتب التالية: «الفتوحات المدنية»، «التنزلات الموصلية» و «تاج الرسائل» وفيها يسجل الواردات التي ألهمه الله إياها أثناء مقامه في المدينـة والموصـل ومكة والتي احتفظ بهـا ابن عربي وقيدها بدقة وعناية في تعليقات أو مذكرات كان يدونها يومياً حتى لا يدعها للذاكرة وحدها كما قلنا من قبل.

وإلى جـانب ذلك نجـد كتابين أولهمـا كتب سنـة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) وفيهما يوحي بالتفصيل نظريته في الإنسان بوصفه الكون

---

(١) «الفتوحات» ٤/٩٣.

الأصغر وهذان هما: «عنقاء مغرب» و«التدبيرات الإلهية» وهذا الكتاب الأخير ألفه قبل ارتحاله عن الأندلس.

ومن بين كتب التفسير ينبغي أن نذكر كتابين: «التفسير الكبير» ولم يتمكن من إتمامه: ثم الكتاب المعروف بـ«تفسير الشيخ الأكبر» وهو تفسير رمزي صوفي للقرآن أطلق فيه العنان للتأويل الرمزي المستور. وينتسب إلى النوع المتعلق بالزهد الرسالة التي عنوانها «تحفة السفرة» وتلك التي عنوانها: «الأمر المحكم» وهي خلاصة دقيقة للقواعد التي يجب على أهل الطريق أن يتبعوها.

وأخيراً نشير إلى كتاب «محاضرة الأبرار» الذي لا بد أن يكون ابن عربي قد ألفه بعد سنة ٦٢٣ (١٢٢٦ م) وهو من نوع الكشاكيل الأدبية وإن كان أيضاً في نطاق النوع الصوفي الزهدي الذي ينتسب إليه سائر كتبه[١].

وكان للراحة المادية وهدوء النفس اللذين ينعم بهما ابن عربي في دمشق الفضل في امتداد أيامه فمضت هادئة تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم. وعُني الملك الأشرف ابن الملك العادل شأنه شأن سلفه بحضور دروس ابن عربي وتلقي الإجازة من يده لرواية جميع كتبه قبل وفاته بثلاث سنوات، في سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م)[٢] ثم إن قاضي قضاة الشافعية وهو شمس الدين أحمد الغولي كان يخدمه خدمة العبيد تقديراً له

(١) «محاضرة الأبرار» ١/٣٥.

(٢) «الفتوحات» جـ١، ص ٢ من الترجمة وأول الطبعة.

ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته كما أن قاضي القضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه بنته وترك منصب القضاء بنظرة وقعت عليه من ابن عربي[1] وقام القاضي ابن الذكي بتوفير معاشه في دمشق، فرتب لابن عربي كل يوم ثلاثين درهماً وآواه في منزله[2].

وهكذا ظل ابن عربي يحرر مصنفاته دون كلل على الرغم من بلوغه قرب الثمانين حتى توفي في دمشق في منزل ابن الذكي يحيط به هذا وأهله وأتباعه الصوفية في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة (١٦ نوفمبر سنة ١٢٤٠ م) وقام ابن الذكي مع اثنين من مريدي الشيخ هما: ابن عبد الخالق وابن النحاس بواجبات الضيافة حتى اللحظة الأخيرة فغسلوه وفقاً لشعائر الإسلام وحملوا جثمانه إلى خارج دمشق في قرية الصالحية القائمة في شمال المدينة على سفح جبل قاسيون وهو موضع للزيارة مشهور عند المسلمين يعتقدون أن الأنبياء جميعاً طهروه خصوصاً الخضر وهنا دفن ابن عربي في تربة خاصة بأسرة ابن الذكي[3].

وخلف بعد وفاته ولدين: أحدهما سعد الدين محمد ولد

---

(١) «الفتوحات» جـ ١، ص ٨ من الترجمة الواردة في أول الطبعة.

(٢) «الفتوحات» جـ ١، ص ٩ من الترجمة. وراجع عن محب الدين ابن الذكي القاضي الدمشقي الذي صحب صلاح الدين استيلائه على القدس وخطب الخطبة في مسجد القدس بعد الاستيلاء عليه ابن الأثير ـ جـ ١١، ص ٣٦٥ وابن أبي أصيبعة جـ ٢، ص ٢٤٠.

(٣) «الفتوحات» جـ ١، ص ١٠ من الترجمة.

بملطية في رمضان سنة ٦١٨ هـ (١٢٢١ م) وكان شاعراً صوفياً مجيداً وله ديوان شعر مشهور وتوفى في دمشق سنة ٦٥٦ هـ (١٢٨٨ م) ودفن بجوار والده، والآخر هو عماد الدين أبو عبد الله محمد توفى بمدرسة الصالحية ودفن أيضاً بجوار والده وأخيه[١] وكانت له أيضاً بنت تسمى زينب أكد ابن عربي نفسه مرتين في «الفتوحات» أنها كانت منذ طفولتها تتلقى إلهاماً علوياً قال ابن عربي[٢]:

«وكانت لي بنت ترضع وكان عمرها دون السنتين وفوق السنة. لا تتكلم فأخذت الاعبها يوماً كما يلاعب الإنسان ولده الصغير فاتفق أن خطر لي أن أسألها عن طريق اللعب في مسألة فقلت لها: يا زينب! فأصغت إليّ وكانت ما بلغت حد الكلام فقلت: إني أريد أن أسألك عن مسألة مستفتياً! ما قولك في رجل جامع امرأته ولم ينزل ـ ماذا يجب عليه! قالت لي: «يجب عليه الغسل» بكلام فصيح وأمها وجدتها يسمعان فصرخت جدتها وغشي عليها». وقال في موضع آخر[٣]: وأما ما يناسب الكلام فإن ابنتي زينب سألتها كاللاعب لها وهي في سن الرضاعة وكان عمرها في ذلك الوقت سنة أو قريباً منها فقلت لها بحضور أمها وجدتها: يا بنية ما تقولين في الرجل يجامع أهله ولا ينزل ـ ما يجب عليه؟ فقالت لي: «يجب عليه الغسل» فتعجب الحاضرون من ذلك وفارقت هذه البنت في تلك السنة وتركتها عند أمها وغبت عنها

---

(١) «الفتوحات» جـ ١، ص ١٠ من الترجمة.

(٢) «الفتوحات» جـ ٢ / ٢٢.

(٣) «الفتوحات» ٤ / ١٤٨.

وأذنت لأمها في الحج في تلك السنة. ومشيت أنا على العراق إلى مكة، فلما جئنا المعرف عرجت في جماعة معي أطلب أهلي في الركب الشامي. فرأتني وهي ترضع ثدي أمها فقالت: يا أمي هذا أبي قد جاء. فنظرت الأم حتى رأتني مقبلاً على بعد وهي تقول: «هذا أبي، هذا أبي» فناداني خالها فأقبلت فعندما رأتني ضحكت ورمت بنفسها عليّ وصارت تقول لي: «يا ابت يا ابت».

وما لقيه ابن عربي من إجلال إبان حياته قد نما وزاد بعد وفاته لقد أصبح ينظر إليه على أنه شبه نبي وصاحب كرامات وسرعان ما صاغت حماسة أتباعه آلاف الأساطير حوله وروى هذه الأساطير جميع من ترجموا له[1].

وزاد سلاطين آل عثمان في هذا الإجلال للصوفي المرسي (ابن عربي) إذ نسبوا إلى بركاته وشفاعته الفضل في جميع ما ظفروا به من انتصارات على النصارى وخصوصاً فتح القسطنطينية واعتقدوا أن ابن عربي تنبأ بهذا الفتح لهذا فإن سليم خان أو سليم الثاني ابن سليمان العظيم (٩٨٦ هـ/١٥٧٩ م) أمر ببناء مسجد باسمه وبنى مدرسة كبيرة على ضريحه ورتب الأوقاف العظيمة عليهما وقد شاهد ضريحه أديب وصوفي شهير من أصل أندلسي وهو المقري في أوائل القرن السابع عشر الميلادي. قال[2]: «وقد زرت قبره وتبركت به مراراً ورأيت لوائح الأنوار عليه

---

(١) راجع «الروضة الغناء في دمشق الفيحاء» (بيروت ١٨٧٩ م ص ١٣٧.

(٢) «نفح الطيب» نشرة دوزي جـ ١، ص ٥٧٩ (= جـ ١، ص ٤٠٦ من طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ.

ظاهرة ولا يجد منصف محيداً إلى إنكار ما يشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة وكانت زيارتي له بشعبان ورمضان وأوائل شوال سنة ١٠٣٧ هـ (١٦٢٧ م). وفي منتصف القرن التاسع عشر كانت ذكراه لا تزال حية بين المسلمين الأتقياء في دمشق فكانوا يزورون ضريحه كل يوم جمعة[1].

وفي أيامنا هذه يستطيع أي سائح أوروبي، مستعيناً بدليل «بيدكر» السياحي أن يشاهِد بنفسه وجود هذا الضريح في صالحية دمشق[2].

وقد تلقى العالم الإسلامي والعالم المسيحي على السواء وإن اختلف ذلك في المقدار اختلافاً بيناً، أثار فكره وخياله المبتدع العميقة لقد حمل بذور وحدة الوجود التي نادى بها ابن مسرة القرطبي إلى أبعد أصقاع بلاد الإسلام ومصنفاته العديدة التي تشيع فيها كلها نفس الروح قد انتشرت انتشاراً عظيماً في تركيا وفارس والهند وعملت بطريقة فعالة جداً على الإنفجارات المستمرة للبدع الإشراقية والثيوصوفية في شرقي بلاد الإسلام وكتاباه الرئيسيان وهما «الفتوحات» و«الفصوص» كانا ـ إلى جانب «ديوان» ابن الفارض ومؤلفات الغزالي ـ الينبوع الدافق للإلهام عند أولئك الذين أرادوا أن يشفوا غليلهم للمثل العليا الدينية من مفكرين روحانيين يتشوقون في إيران وفي البلاد الناطقة بالعربية

---

(١) الروضة الغناء في دمشق الفيحاء، ص ١٣٨.

(٢) دليل بيدكر Palestineet Syric ص ٣٥٥، وماسينيون في كتابه «عذاب العلاج» (باريس جيتز سنة ١٩٢٢) جـ ١، ص ٣٨٤ ـ ص ٣٨٥.

إلى تفسير الكون تفسيراً صوفياً منذ أيـام ابن عربي حتى أيـامنا هذه[1] وكتبه لا تزال حتى اليوم تخرج من مطابق القاهرة وبمباي واستامبول[2] ومبادىء وحدة الوجود الصوفية التي قال بها ورموز لغتـه المستتـرة تعـرض وتفسـر بحـرص شـديـد في معـاجم اصطلاحات الصوفية[3] والطرق الصوفيـة في المشرق الإسـلامي تستلهم القواعد العملية والنظرية في تصوف ابن عربي[4]، بل إن الشعب الإسـلامي رأى في المصير الأليم الـذي لقيه السلطان عبد الحميد لما أن خلعه عن عرش تركيا الثوار الظافرون نقول: إن المسلمين رأوا في هذا المصير تحقيقاً رهيباً لما تنبأ به ابن عربي في أحد[5] كتبه قبل ذلك بسبعة قرون.

وإيران، وإن باعدت البدعـة والإنشقاق بينهـا وبين الإسلام السني فإنها رغم ذلك أولت مؤلفات ابن عربي أشد عناية بل حتى في أيامنا هذه لعل كاتباً لا يؤثر في شعراء إيران تأثيراً خصباً أعظم من ابن عربي: اللهم إلا جلال الدين الرومي وعمل على إيجاد

---

(١) راجع الشرق المسيحي: Revue de L'orient Chretien سنة ١٩٠٢ عدد (١) ص ١٦١، بلوشيه المهدية Blochet le Messianisme Pref III.

(٢) رجع بروكلمن G A L جـ ١، ص ١٤٢ وما يليها.

(٣) معجم اشيرنجر، «الجامع في أصول الأولياء» للكمشغانلي القاهرة سنة ١٣١٩.

(٤) الكمشغانلي «الجامع في أصول الأولياء» القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣، ٤، ٦، ٩٩.

(٥) وهو كتاب الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية (مخطوط باريس ٢٦ - ٧٧).

هذا التأثير أحد مشاهير الشعراء الصوفية بعد وفاة ابن عربي بخمسين سنة ألا وهو فخر الدين العراقي بكتابه «لمعان» الذي يقوم على أساس كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي والذي أصبح منذ القرن الثالث عشر النموذج الأدبي والفكري لكل الشعراء الصوفية الفرس ومن ناحية أخرى فإن مذهب ابن عربي في «الإنسان الكامل» وهو صدى بعيد - كما سنرى - للعقيدة المسيحية قد أثر تأثيراً مباشراً في عبد الكريم الجيلاني: صاحب الكتاب الرؤياوي a Pocaliptico الموسوم باسم «الإنسان الكامل» (القرن الخامس عشر) وبه تأثر كثيرا التصوف المبتدع في الهند وأندونيسيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ثم إنه بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة والمسيحية في حياة الإسلام وأفكاره وهكذا استطاعت الثقافة التي شكلت الحضارة الغربية أن تصل - عن طريق الإسلام إلى آخر جدود العالم الشرقي وأن تساعد مساعدة فعالة في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح - في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة - أفكاراً وعواطف من أعلى طراز في المثالية[1] ومنذ عدة سنوات قمنا في دراسات خاصة بالبحث في التراث العلمي والفني الذي خلفه الصوفي العبقري المرسي للحضارة الأوربية[2] ودون أن

---

(١) راجع براون: «تاريخ الأدب في فارس» (لندن سنة ١٩١٥) جـ٢، ص ٤٩٨، ص ٥٠٠، جـ١، ص ١٢٤ - ص ١٣٩، نيكلسون: «دراسات في التصوف الإسلامي».

(٢) راجع: «اسين بلاثيوس: «ابن مسرة ومدرسته» ص ١١٥ - ص ١٢٦، وراجع لنفس المؤلف أيضاً: الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية ص ٣٥١ - ص ٣٥٢.

نكرر ها هنا ما سبق بيانه من مقارنة دقيقة بين آرائه الإشراقية الرئيسية والآراء البارزة في مذهب ريموندو لوليو المجرد يحسن أن نذكر هنا ـ بسبب أهميته البالغة ـ ما يدين به دانته أليجييري لابن عربي أو على الأقل للصوفية التابعين لمدرسته فقد استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاها فنياً في قصيدته الخالدة «الكوميديا الإلّهية»، فالواقع أن الشاعر الفيرنتسي (= دانته أليجييري) استطاع أن يجد في مؤلفات ابن عربي وفي «الفتوحات» على وجه التخصيص الإطار العام لقصيدته. أعني التخيل الشعري لرحلة مليئة بالأسرار إلى مناطق الآخرة وما تنطوي عليه من معانٍ رمزية كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفردوس واللمعات العامة التي تزين مناظر هذه الدراما السامية والتصوير العيني المجسم لحياة الأبرار السعيدة المجيدة والرؤيا الطوباوية للنور الإلهي وما يصاحبها من وجد وتجلٍ إنه لا يحق لنا أن ننكر فضل هذا المفكر الشاعر الأسباني المعلم أعني ابن عربي، على العمل العبقري الذي قام به دانته اليجييري في قصيدته الخالدة التي بلغ بها غاية المجد.

وكتبه،

الدكتور ـ فاروق محمود عبد المعطي
جمهورية مصر العربية ـ محافظة المنيا
سملوط ـ شارع الكرنك ـ بجوار
مسجد الشريف

١ ـ مولد ابن عربي وحياته:

ولد أبو بكر محمد بن علي، من قبيلة حاتم الطائي والمعروف باسم «ابن عربي» وبألقاب «محيي الدين» و «الشيخ الأكبر» و «ابن أفلاطون» نقول إنه ولد في مدينة مرسيه في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ (٢٨ يوليو سنة ١١٦٥ م) في عهد خلافة المستنجد بالله في المشرق وكان يحكم مرسيه وبلنسية: ابن مردنيش وكان أميراً مستقلاً بإمارته عن سلطان الموحدين الذين تولى سلطانهم الثالث: أبو يعقوب يوسف، الملك بعد أبيه عبد المؤمن الذي امتد سلطانه على سائر إسبانيا، قال ابن عربي[١]:

«نادى بعض الرعايا سلطاناً كبيراً بمرسيه، فلم يجبه السلطان، فقال الراعي: كلمني، فإن الله تعالى كلم موسى فقال له السلطان: حتى تكون أنت موسى! فقال له الراعي: حتى تكون أنت الله: فمسك السلطان له فرسه حتى ذكر له حاجته، فقضاها، كان هذا السلطان، صاحب شرق الأندلس، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش الذي ولدت أنا في زمانه وفي دولته بمرسيه».

(١) «الفتوحات» جـ ٤، ص ٢٦٤.

«وفي زمان هذا الخليفة» المستنجد بالله بن المقتفي واسمه يوسف، ويكنى أبا المظفر ولدت أنا بمرسيه في دولة السلطان أبي عبد الله محمد بن مردنيش بالأندلس فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة يخطب بالمسجد باسم المستنجد بالله[1].

وكان ابن عربي من أسرة نبيلة، غنية، وافرة التقوى وهو يذكر عن أبويه أخباراً تدل على شدة التقوى وكان له خالان سلكا طريق الزهد. أحدهما يحيى بن يغان الذي تخلى عن عرشه في تلمسان ولزم خدمة عابد فرض عليه أن يكسب قوته من الاحتطاب في الجبال وبيع الحطب في طرقات عاصمة ملكه أما خاله الثاني فهو أبو مسلم الخولاني الذي كان يقضي الليل في مجاهدات شديدة ويضرب نفسه بقسوة حتى لا ينام.

قال ابن عربي[2]: «وكان بعض أخوالي منهم (أي من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قررة). كان قد ملك مدينة تلمسان وكان في زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس، يقال له: عبد الله يحيى بن يغان التونسي عابد وقته. كان بموضع خارج تلمسان يقال له «العباد». وكان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه، وقبره مشهور بها يزار. بينما هذا الصالح يمشي بمدينة تلمسان بين المدينتين، أفاذير (وفي نسخة: أقادير) والمدينة الوسطى، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان، ملك المدينة، في خوله وحشمه فقيل له: هذا أبو عبد الله التونسي، عابد وقته فمسك لجام فرسه وسلم

---

(1) «المحاضرات» جـ ١، ص ٣٤ (= جـ ١، ص ٤٨ القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ، ١٩٠٦ م).

(2) «الفتوحات» ٢/ ٢٣.

على الشيخ. فرد عليه السلام وكان على الملك ثياب فاخرة. فقال له: يا شيخ! هذه الثياب التي أنا لابسها، ما تجوز لي الصلاة فيها؟.

فضحك الشيخ فقال له الملك: مم تضحك؟ قال: من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك، مالك تشبيه عندي إلا بالكلب، يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها، فإذا جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول، وأنت وعاء ملىء حراماً وتسأل عن الثياب، ومظالم العباد في عنقك؟! قال فبكى الملك ونزل عن دابته، وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ. فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل فقال له: أيها الملك! قد فرغت أيام الضيافة، فاحتطب. فكان يأتي بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناس ينظرون إليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقي ولم يزل في بلده ذلك، حتى درج ودفن خارج تربة الشيخ. وقبره اليوم بها يزار. فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون أن يدعو لهم، يقول لهم، التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان، فإنه ملك وزهد ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد».

«كان[1] خالنا أبو مسلم الخولاني رحمه الله من أكابرهم: كان يقوم الليل، فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه أنتما أحق بالضرب من دابتي».

وكان أحد أعمامه، وهو عبد الله، ذا مواهب صوفية تنبؤية. قال ابن عربي[2].

---

(١) «الفتوحات» ٢/٢٣.

(٢) «المصدر السابق» ١/٢٤٠ السطر الأخير - ص ٢٤١.

«كان لي عم أخو والدي شقيقه، إسمه عبد الله بن محمد بن عربي. كان له هذا المقام (أي مقام شم الأنفاس الرحمانية)[1] حساً ومعنى. شاهدت ذلك منه قبل رجوعي لهذا الطريق في زمان جاهليتي» في هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف قضى ابن عربي سني طفولته ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل مع أهله إلى أشبيلية، بعد أن خضعت مرسيه لحكم الموحدين. ولا بد أن يكون قد تلقى تربية أدبية ودينية كاملة. لأنه في كتبه يشير مراراً عديدة إلى شيوخه في القراآت والتاريخ والأدب والشعر الحديث وقد أقرأوه، في أشبيلة خصوصاً الكتب الرئيسية في كل فن[2].

---

(١) المقام الذي يشير إليه ابن عربي هنا هو مقام «الأنفاس الرحمانية» وقد بلغنا فيما يقول ابن عربي كثير من صوفية الأندلس واجتمع ابن عربي بواحد منهم ببيت المقدس وبمكة فسأله يوماً في مسألة، فقال لابن عربي: هل تشم شيئاً؟ فعلم ابن عربي أنه من أهل هذا المقام وقد خدم ابن عربي مدة (راجع «الفتوحات» ١١١/٢٤٠).

(٢) أبرز شيوخ ابن عربي كما ذكرهم صاحب الترجمة الواردة في أول طبعة «الفتوحات» هم: أبو بكر محمد بن خلف بن صافي اللخمي وأبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط القرطبي، وقد قرأ عليهما القراءات وهو في الثامنة عشرة. كذلك قرأ القرآن على أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة. وقرأ الحديث على شيوخ كثيرين في أشبيلية وغيرها. نذكر منهم ابن زرقون الأنصاري وأبي فظ ابن الجد، وأبي الوليد الحضرمي، وعبد المنعم الخزرجي وأبو جعفر بن مصلّى، إلخ. وتابع دروس أبي محمد عبد الحق الأشبيلي تلميذ ابن حزم. وقد قرأ ابن عربي جميع كتب ابن حزم على أبي محمد عبد الحق الأشبيلي، وإلى هذا يرجع كون ابن عربي قد كان ظاهري المذهب في العبادات.

ولم تكن ميوله في بادىء الأمر متجهمة ناحية حياة الزهد. بل كان قلبه مشغولاً بالآداب والصيد منصرفاً عن الله. وهو يذكر في شيخوخته سنوات طفولته ومطلع شبابه التي أضاعها في رحلات الصيد في حقول قرمونة وبلمة، ومعه الخيل والخدم قال ابن عربي[1]، «مررت في سفري في زمان جاهليتي ومعي والدي وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس وإذا بقطيع دحس ترعى وكنت مولعاً بصيدها. وكان غلماني على بعد مني، ففكرت في نفسي وجعلت في قلبي أني لا أوذي واحداً منها بصيد، وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه حيش إليها، فمسكته عنها ورمحي بيدي إلى أن وصلت إليها ودخلت بينها، وربما مر سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى. فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جراتها. ثم أعقبني الغلمان ففرت الحمر أمامهم وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق، أعني طريق الله فحينئذ علمت من نظري في المعاملة ما كان السبب، وهو ما ذكرناه، فسرى الأمان في نفوسهم الذي كان في نفسي لهم».

وهيأت له نبالة محتده ومواهبه الأدبية أن ينال مبكراً وظيفة كاتب في حكومة أشبيلية.

وتزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي وبنو عبدون أسرة كريمة. ومريم كانت امرأة صالحة.

قال ابن عربي[2]، «وما رأيت واحداً من أهل هذا المقام

(١) «الفتوحات» ٤/٧٠٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/٣١١.

ذوقاً إلا أنه أخبرني أهلي مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحداً وصفت لي حاله فعلمت أنه من أهل هذا الشهود، إلا أنها ذكرت عنه أحوالاً تدل على عدم قوته فيه، وضعفه مع تحققه بهذا الحال». .

وقال في موضع آخر[1]: «حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي قالت رأيت في منامي شخصاً كان يتعاهدني في وقائعي، وما رأيت له شخصاً قط في عالم الحس. فقال لها: أتقصدين الطريق؟ قالت: فقلت له: إي والله أقصد الطريق. ولكن لا أدري بماذا قالت، فقال لي: بخمسة. وهي: التوكل، واليقين، والصبر والعزيمة، والصدق. فعرضت رؤياها علي فقلت لها هذا هو مذهب القوم».

ومن يدري لعل نصائح زوجته والقدوة التي شاهدها فيها قد حملت ابن عربي على أن يغير مجرى حياته تواكب هذا دعوات أمه التقية. وساعد على هذا كله مرض شديد أصيب به كانت الحمى في أثنائه تنتابه مصحوبة بتهاويل فظيعة مروعة عن عذاب الجحيم.

ونجا من هذا المرض بفضل دعوات أبيه الذي كان ساهراً عند رأسه. يقرأ سورة «يس» قال ابن عربي[2] «مرضت، فغشي علي في مرضي بحيث إني كنت معدوداً في الموتى. فرأيت قوماً كريهي المنظر يريدون إذايتي. ورأيت شخصاً جميلاً طيب الرائحة

---

(١) «المصدر السابق» ١/٣٦٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/٦٤٨.

شديداً يدافعهم عني حتى قهرهم فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا سورة «يس» أدفع عنك. فأفقت عن غشيتي تلك وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة «يس» وقد ختمها، فأخبرته بما شهدته».

ثم توفي أبوه فكان لموته الأثر الحاسم في حل أزمته الروحية، فتحول إلى الله بكليته نهائياً. وابن عربي يشير في «الفتوحات» إلى الكرامات التي صاحبت وفاة أبيه، فإن أباه قد تنبأ بأنه سيموت في يوم كذا في شهر كذا وكانت نبؤته هذه قبل وفاته بخمسة عشر يوماً. فلما جاء اليوم الذي حدده دخل في النزع الأخير وغشى جسمه نور أبيض كان يضيء الغرفة كلها. فتأثر ابن عربي من هذه الكرامة وودع أباه وخرج من المنزل وتوجه إلى المسجد منتظراً خبر وفاة أبيه.

قال ابن عربي[1] . [وهو يتحدث هنا عن المتحققين في منزل الأنفاس.

ويقول إن الذين يموتون في هذا المنزل يبقون على حال لا يدري معها هل هم أموات أو أحياء. ويستشهدها هنا بما شاهده عند وفاة أبيه]: «وقد رأيت ذلك لوالدي - رحمه الله - فإنا دفناه على شك مما كان عليه في وجهه: من صورة الأحياء ومما كان عليه من سكون عروقه وانقطاع نفسه: من صورة الأموات وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوماً أخبرني بموته وأنه يموت يوم الأربعاء. وكذلك كان، فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديد المرض، استوى قاعداً غير مستند، وقال لي: «يا ولدي! اليوم يكون الرحيل واللقاء» ففرح بذلك وقال لي «جزاك الله يا ولدي

---

(١) «الفتوحات» ١/٢٨٩.

عني خيراً. فكل ما كنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفـه، وربما كنت أنكر بعضه هوذا أنا أشهـده. ثم ظهرت على جبينـه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء، لها نور يتلألأ، فشعر بها الوالد ثم إن تلك اللمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمت بدنه. فقبلت يده وودعته وخرجت من عنده وقلت لـه: أنا أسيـر إلى المسجد الجامع إلى أن يأتيني نعيك. فقال لي: رح ولا تترك أحداً يدخل علي وجمع أهله وبناته. فلما جاء الظهر جاءني نعيه فجئت إليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت وعلى تلك الحالة دفناه وكان له مشهد عظيم».

ولا نعلم على وجه الدقة متى كان تحول ابن عربي هذا، لكن من المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون قد وقع قبل عام ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م). إذ في هذا التاريخ، كما صـرح هو بنفسـه، دخل الحياة الصوفية وصار صوفياً، وهو في سن الحاديـة والعشرين. قال[١]: «ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسماية».

ومن ناحية أخرى يبدو من المؤكد أن تحوله قد تم قبل وفاة أبيه ببضع سنوات. لأنه كان لا يزال غلاماً أمـرد لما أن بلغت شـهرة بدايته في سلوك طريق الصـوفية إلى مسـامع الفيلسـوف المشهور ابن رشد. الذي استبد به حب الاستطلاع فـطلب من والد ابن عربي أن يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسانية غير السوية التي لا يستطيـع لها تفسيـراً. وابن عربي نفسـه قد

(١) «الفتوحات» ٢/٥٥٩.

وصف لنا بالدقة والتفصيل هذا اللقاء وما كان له من صلات مع ابن رشد فيما بعد.

قال ابن عربي[1] : دخلت يوما بقرطبة، علم قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي. وكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي.

فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: «نعم»! فقلت له: «نعم!» فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له «لا» فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: «نعم! لا!.. وبين «نعم» و «لا» تطير الأرواح من موادها. والأعناق من أجسادها». فاصفر لونه. وأخذه الإفكل، وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام: أعني مداوي الكلوم وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً: فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه

---

(١) «الفتوحات» ١/١٩٩.

واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها والحمد لله الذي خصني برؤيته.

«ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية. فأقيم لي رحمة من الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني.

وقد شغل بنفسه عني فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه، فما اجتمعت به حتى درج. وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسماية بمدينة مراكش. ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير، كاتب السيد أبي سعيد! وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله! يعني تآليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي! نعم ما نظرت. لا فض فوك! فقيدتها عندي موعظة وتذكرة: رحمهم الله جميعهم! وما بقي من الجماعة غيري: وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله
يا ليت شعري هل أتت آماله

وبعد ذلك بست سنوات أعني في سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) قام صوفي شهير يدعى موسى البيدراني له ملكة البدلية، قام برحلة إلى أشبيلية بقصد الاتصال بابن عربي والإفادة من تعاليمه على الرغم من أن صاحبنا لم يتجاوز السادسة والعشرين.

قال ابن عربي[١]: «وكنا قد رأينا منهم (أي من الأبدال[٢] السبعة) موسى البيدراني بأشبيلية سنة ست وثمانين وخمسماية وصل إلينا بالقصر واجتمع بنا».

وهذه الواقعة تدل على أنه حينما تحول إلى طريق التصوف عكف على قراءة كتب الصوفية وعلى الاجتماع بشيوخ الطريقة. وما أكثر الذين صرح ابن عربي بأنه تلقى التصوف عنهم، خلال إقامته في إشبيلية فموسى بن عمران الميرتلي لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية.

قال ابن عربي[٣]: «سمعت شيخنا أبا عمران موسى بن عمران الميرتلي بمنزله بمسجد الرضي بأشبيلية وهو يقول للخطيب

---

(١) «الفتوحات» ٢/٩ قارن: «رسالة القدس» ١٩.

(٢) يرتب ابن عربي الصوفية على درجات وضعها في «الفتوحات» (٢/٧ - ١١) بالتفصيل والمراتب الكاملة بين هذه الدرجات الصوفية هي مراتب: (١) «القطب»: ومن حوله يدور الفلك الكلي للحياة الروحية للعالم كله وكأنه المركز. (٢) «الإمامين» وهما خليفتان للقطب يخلفانه حين يموت. (٣) «أربعة أوتاد» يقومون بوظائفهم في كل جهة من الجهات الأربع الأصلية. (٤) «سبعة أبدال» يقومون بمهماتهم في كل إقليم من الأقاليم الجغرافية السبعة التي قسم الجغرافيون العرب الأرض إليها. (٥) «إثنى عشر نقيباً» كل منهم لكل برج من البروج الإثنى عشر. (٦) «ثمانية نجباء» للكواكب السماوية الثمانية إلخ، ويمكن الرجوع إلى كتاب بلوشيه: «دراسات عن النزعة المستورة في الإسلام» للإطلاع على دراسة أوفى لهذه الدرجات Blochet: Etades sur Lesoterisme musulman.

(٣) «الفتوحات» ٢/٨.

أبي القاسم بن عفير. وقد أنكر أبو القاسم ما يذكر أهل هـذه الطريقة ـ : يا أبا القاسم! لا تفعل فإنك إن فعلت هذا جمعت بين حرمانين لا نرى ذلك من نفوسنا ولا نؤمن به وما ثم دليل يرده ولا قادح يقدح فيه شرعاً وعقلاً».

وقال[1] : «وعلى هذا المقام (مقام الخائض ليستتر حياء من معارفه) كان يعمل شيخنا أبو عمران موسى بن عمران الميرتلي».

وقال[2] : «لقيت واحداً منهم (أي من الثلاثة الذين أهلهم الله للسعي في حوائج الناس وقضائها عند الله) بأشبيلية وهو من أكبر من لقيته. يقال له موسى بن عمران سيد وقته» وكذلك يشير إليه في مواضع أخرى كثيرة[3].

وتعلم ابن عـربي الاتصال بـأرواح الموتى من شيـخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشبربلي (من شبربل، شرقي أشبيلية) وكان من كراماته المشي على الماء.

قال ابن عربي[4] : [وهو يتحدث عن الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية ويذكر جماعة منهم] أبو الحجاج الشبربلي وهو من قرية يقال لها شبربل بشرق أشبيليـة، كان ممن يمشي على الماء وتعاشره الأرواح. وما من واحد من هؤلاء إلا وعاشرته

---

(١) «الفتوحات» ٢/١٠٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/١٧.

(٣) «الفتوحات» ٢/٢٣٤، ٢٦٦ وقارن «رسالة القدس بند ٨، حيث يورد ابن عربي ترجمة لحياة أستاذه هذا.

(٤) «الفتوحات» ١/٢٦٨.

معاشرة مودة وامتزاج ومحبة منهم فينا»[1].

وقال أيضاً[2]: «ولقيت جماعة على ذلك من شيوخنا منهم أبو الحجاج الشبربلي بأشبيلية وكان كثيراً ما يقرأ القرآن في المصحف إذا خلا بنفسه».

وفي نفس الوقت كان ابن عربي يغشى جماعات الشيوخ الآخرين مثل يوسف الكومي، وقد أشاد ابن عربي بعلمه إشادة كبيرة فقال[3]:

كان شيخنا أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي يقول بيننا وبين الحق المطلوب عقبة كؤود ونحن في أسفل العقبة من جهة الطبيعة. فلا نزال نصعد في تلك العقبة حتى نصل إلى أعلاها. فإذا استشرفنا على ما وراءها من هناك لم نرجع. فإن وراءها ما لا يمكن الرجوع عنه» وقال[4]: «أخبرني يوسف بن خلف الكومي - من أكبر من لقيناه في هذا الطريق سنة ست وثمانين - قال[5] «أخبرني موسى».

---

(١) ذكر ابن الأبار في «التكملة» (برقم ٢٠٨٣) أنه توفي سنة ٥٨٧ وكانت سن ابن عربي آنذاك ٢٧ سنة.

(٢) «الفتوحات» ٤/٦٤٨ - وقارن «رسالة القدس» بند ٦٠.

(٣) «الفتوحات» ١/٣٢٧.

(٤) «الفتوحات» ٢/٩٠٢.

(٥) يروى هنا حكاية خرافية عن حية تتحدث من قبل الله إلى صوفي تخبره عن الشيخ الصوفي الشهير أبي مدين من بجاية (وكان من شيوخ ابن عربي أيضاً» وما صادفه من الشدائد والاضطهاد، قارن «رسالة القدس» ٢.

وتلقى ابن عربي عن شيخين متخصصين في عملية محاسبة الضمير يومياً. هذه العملية المسيحية الطابع من عمليات الكمال الروحي. وهما: أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم بأشبيلية. ولكن طريقتهم كانت مقصورة على المحاسبة على الأفعال والأقوال فأضاف إليها ابن عربي المحاسبة على الخواطر أيضاً.

قال ابن عربي[1]: «[والصوفية الحقيقيون هم الذين] تحققوا أن الأعمال ليست مطلوبة لأنفسها. وإنما هي من حيث ما قصد بها وهي النية في العمل كالمعنى في الكلمة فإن الكلمة ما هي مطلوبة لنفسها: وإنما هي لما تضمنته فأنظر يا أخي ما أدق نظر هذه الطائفة! وهذا هو المعبر عنه في الطريق بمحاسبة النفس. وقد قال رسول الله ﷺ: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا» ولقيت من هؤلاء الرجال اثنين هما عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم[2] بأشبيلية كان هذا مقامهما وكان من أقطاب الرجال النياتيين فشرعنا في هذا المقام تأسياً بهما وبأصحابهما وامتثالاً لأمر رسول الله ﷺ الواجب امتثاله في أمره بقوله حاسبوا أنفسكم! وكان أشياخنا يحاسبون أنفسهم على ما يتكلمون، وما يفعلونه. ويقيدونه في دفاتر. فإذا كانوا بعد صلاة العشاء وخلوا في بيوتهم حاسبوا أنفسهم وأحضروا دفترهم ونظروا فيما صدر منهم في

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٧٥.

(٢) راجع ابن الأبار: «التكملة» برقم ٧٧٩، ٨٩٩، وقد توفي أولهما سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) والثاني سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩) وراجع «رسالة القدس» ٧.

يومهم من قول وعمل وقابلوا كل عمل بما يستحقه! إن استحق استغفاراً استغفروا وإن استحق توبة تابوا وإن استحق شكراً شكروا إلى أن يفرغ ما كان منهم في ذلك اليوم. وبعد ذلك ينامون فزدنا عليهم في هذا الباب بتقييد الخواطر فكنا نقيد ما تحدثنا به نفوسنا وما تهم به زائداً على كلامنا وأفعالنا. وكنت أحاسب نفسي مثلهم في ذلك الوقت فأحضر الدفتر وأطالبها بجميع ما خطر لها وما حدثت به نفسها وما ظهر للحس من ذلك من قول وعمل وما نوته في ذلك الخاطر والحديث فقلت الخواطر والفضول إلا فيما يعني».

وعمل على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد في الشهوات نماذج رائعة في الزهد قدمها زهاد في أشبيلية. على رأسهم جميعاً يجدر بنا أن نذكر عبد الله المغاوري الذي قال عنه ابن عربي[1]: «عبد الله المغاوري وكان رجلاً كبيراً من أهل ليلة (Niebla) من أعمال أشبيلية بغرب الأندلس. يعرف بـ «الأندلسي» كان سبب رجوعه إلى الله أن الموحدين لما دخلوا ليلة رمت امرأة عليه نفسها وقالت له: احملني إلى أشبيلية ونجني من أيدي هؤلاء القوم فأخذها على عنقه وخرج بها. فلما خلا بها وكان من الشطار الأشداء الأقوياء وكانت المرأة ذات جمال فائق، فدعته نفسه إلى وقاعها. فقال: يا نفس! هي أمانة بيدي، ولا أحب الخيانة وما هذا وفاء مع صاحبها! فأبت عليه نفسه إلا الفعل.

---

(١) «الفتوحات» ٤/٦٧٥.

فلما خاف على نفسه أخذ حجراً وجعل ذكره عليه وهو قائم وأخذ حجراً آخر فقام به عليه فرضخه بين الحجرين. فقال يا نفسي! النار ولا العار! فجاء منه واحد زمانه وخرج من حينه يطلب الحج: فأقام بالإسكندرية إلى أن مات بها. أدركته ولم أجتمع به. فأخبرني أبو الحسن الأشبيلي قال: أوصاني عبد الله المغاوري فقال لي: يا أبا الحسن! آمرك بخمس وأنهاك عن خمس، آمرك باحتمال أذى الخلق، وإدخال الراحة على الأخوان. وأن تكون أذناً لا لساناً - أي: أسمع ما يتكلم به - والخامس أن تكون مع الناس على نفسك. وأنهاك عن: معاشرة النساء وحب الدنيا، وحب الرياسة وعن الدعوى وعن الوقوع في رجال الله».

لكن ابن عربي سرعان ما ترك المشايخ أجمعين واعتزل الناس وخلا إلى المقابر. يقضي عندها النهار بطوله على اتصال مباشر مع أرواح الموتى: كان يجلس على الأرض، تحيط به المقابر ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين، قال[1]: «ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي. فبلغني أن شيخنا يوسف بن يخلف (خلف) الكومي قال: إن فلاناً - وسماني - ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى. فبعثت إليه وقلت لو جئتني لرأيت من أجالس، فصلى الضحى وأقبل إلي وحده ما معه أحد. فطلب علي فوجدني بين القبور قاعداً مطرقاً وأنا أتكلم على من حضرني من الأرواح فجلس إلى جانبي بأدب قليلاً قليلاً. فنظرت إليه فرأيته قد تغير لونه وضاق نفسه، وكان لا يقدر يرفع رأسه من

الثقل الذي نزل عليه وأنا أنظر إليه وأتبسم. فلا يقدر أن يتبسم لما هو فيه من الكرب. فلما فرغت من الكلام وصدر الوارد، خفف عن الشيخ واستراح ورد وجهه إلي فقبل بين عيني. فقلت له: «يا أستاذ! من يجالس الموتى: أنا أو أنت؟» قال: «لا والله! بل أنا أجالس الموتى. والله لو طال علي الحال فطست». وانصرف وتركني. فكان يقول: من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان».

وهكذا نما إيمان ابن عربي بالظواهر الخارقة في الحياة الصوفية كلما عاناها في نفسه وعند غيره من مشايخ القوم. وفي نفس السنة سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) شاهد كرامة عدم الاحتراق في النار حققها صوفي لإقناع فيلسوف كان ينكر كل الكرامات وخرق العادات.

قال ابن عربي[1] [وهو بسبيل التحدث عن الفارق بين خرق العادة وبين الكرامة وأن الكرامة تعود على من ظهرت عليه بينما خرق العادة لأجل انتفاع الغير]: «اتفق لنا في مجلس حضرناه سنة ست وثمانين وخمسماية وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوة على الحد الذي يثبتها المسلمون وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد، وأن الحقائق لا تتبدل. وكان زمن البرد والشتاء وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً. فقال المنكر

---

(١) «الفتوحات» ٥٨/٣ و ٥٩.

المكذب! إن العامة تقول إن إبراهيم عليه السلام ألقي في النار فلم تحرقه. والنار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للإحراق. وإنما كانت النار المذكورة في القرآن في قصة إبراهيم عبارة عن غضب نمرود عليه وحنقه فهي نار الغضب وكونه ألقي فيها لأن الغضب كان عليه وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار نمرود كما ظهر به عليه من الحجة بسا أقام عليه من الأدلة فيما ذكر من أفول الأنوار وأنها ولو كانت آلهة ما أفلت فركب له من ذلك دليلاً فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام والتمكن: فإن أريتك أنا صدق الله في ظاهر ما قاله في النار إنها لم تحرق إبراهيم وإن الله جعلها عليه ـ كما قال ـ برداً وسلاماً؟ وأنا أقوم لك في هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام في الذب عنه. لا أن ذلك كرامة في حقي. ـ فقال المنكر: هذا لا يكون! فقال له: أليست هذه هي النار المحرقة؟ قال: نعم. فقال: تراها في نفسك! ثم ألقى النار التي في المنقل في حجر المنكر وبقيت على ثيابه يقلبها المنكر بيده. فلما رآها ما تحرقه. تعجب. ثم ردها إلى المنقل: ثم قال له: قرب يدك منها! فقرب يده: فأحرقته فقال له: هكذا كان الأمر. وهي مأمورة تحرق بالأمر. وتترك الإحراق كذلك والله تعالى الفاعل لما يشاء. فأسلم ذلك المنكر واعترف، وفي ذات ليلة شاهد ابن عربي في المنام أن النبي اقتلع نخلة كانت تعترض الطريق في شارع من شوارع أشبيلية الكثيرة المرور، وفي صبيحة اليوم التالي شاهد ابن عربي صدق رؤياه والمارة كلهم متعجبون من هذا الأمر.

روى القزويني. معاصر ابن عربي. حكاية عنه قال

القزويني[1] وهو يصف مدينة أشبيلية.

«أشبيلية ـ ينسب إليها الشيخ الفاضل محمد بن العربي الملقب بـ محي الدين. رأيته بدمشق سنة ثلاثين وستمائة. وكان شيخاً فاضلاً أديباً حكيماً شاعراً عازفاً زاهداً. سمعت أنه يكتب كراريس فيها أشياء عجيبة. سمعت أنه كتب كتاباً في خواص قوارع القرآن. ومن حكاياته العجيبة ما حكي أنه كان بمدينة أشبيلية نخلة في بعض طرقاتها. فمالت إلى نحو الطريق حتى سدت الطريق على المارين.

فتحدث الناس في قطعها حتى عزموا أن يقطعوها من الغد. قال «فرأيت رسول الله ﷺ. تلك الليلة في نومي عند النخلة، وهي تشكو إليه وتقول: يا رسول الله: إن القوم يريدون قطعي لأني منعتهم المرور: فمسح رسول الله عليه السلام، بيده المباركة النخلة فاستقامت. فلما أصبحت ذهبت إلى النخلة فوجدتها مستقيمة فذكرت أمرها للناس. فتعجبوا منها واتخذوها مزاراً متبركاً به».

أما أشد الصلات أثراً في تكوين روح ابن عربي فهي تلك التي عقدها مع شيخه ابي العباس العريني لأنها كانت الأولى والأثبت. وأصله من العلياء Loule قرب Silves في البرتغال). وقد توفر في أشبيلة على إعداد الشباب الذين يأنسون في أنفسهم أن الله يدعوهم إلى الحياة الدينية. فكان يقرأ عليه أولئك الذين يريدون الانتفاع من علمه وطريقه في الزهد والتصوف: مثل ابن

(١) «آثار البلاد» نشرة فستفلد، جيتنجن سنة ١٨٤٨ جـ ٢، ص ٣٣٤.

عربي. وكانت تعاليمه تقوم في جوهرها على نكران الإرادة طاعة لله وقطع علائق الأهل لتستبدل بها علائق مع أهل الله. فكون جماعة كانت تعده أباها الذي له عليها كل سلطان وأعضاؤها هم الاخوة وقد أشار ابن عربي في «الفتوحات» عدة مرات[1] إلى هذا الذي كان له أول مرشد روحي وفي هذه المواضع كلها تقريباً يشيد بمواهبه أو يتحدث عرضاً عن بعض الموضوعات الرئيسية في مذهبه في الزهد والتصوف: مثل الصدقة والخطايا وإنكار الذات والشفاعة إلخ.. ومن أبرز المواضع التي تحدث فيها عنه ما قاله في «الفتوحات» (٣/٦٩٦، ٧٠٥) قال: «كنت قاعداً يوماً بأشبيلية بين يدي شيخنا في الطريق أبي العباس العريني: من أهل العلياء بمغرب الأندلس: فدخل عليه رجل، فوقع ذكر المعروف والصدقة. فقال الرجل: الله يقول «الأقربون أولى بالمعروف» ـ فقال الشيخ على الفور: «إلى الله» وقال في الموضع الآخر: «وقد كان شيخنا أبو العباس المغربي من العلياء[2] من غرب الأندلس، وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به: له قدم راسخ في هذا الباب باب العبودية».

---

(١) «الفتوحات» ١/٢٤١، ٣١٨، ٧٢٢، جـ٢، ص ١١٤، ٢٣٤، ٢٦٦، جـ٣، ص ٤٤٢ ص ٤٩٦، ٧٠٥، وراجع «رسالة القدس».

(٢) فيما يتصل بتحقيق كون «العلياء» هي Loule قرب Silves في غرب البرتغال راجع ابن سعيد في المخطوط العربي رقم ٨٠ بأكاديمية التاريخ. ورقة ١٩٩ ب، ٢١٣ ب، والمراكشي (نشرة دوري: ص ٢٧٢. والذي قام بتحقيق ذلك هو دافيد لوبس في كتابه David os Arabes nos obsas de Herculano ص ٨٠ Lopsd.

والموضع الرئيسي الذي بين فيه ابن عربي الفارق بين طريقة أبي العباس المغربي وطريقة موسى بن عمران الميرتلي هو الذي يقول فيه[1].

«دخلت على شيخنا أبي العباس العريني، وأنا في مثل هذا الحال (أي الضيق والغضب مما فيه الناس من مخالفة أوامر الله) وقد تكدر علي وقتي لما أرى الناس فيه من مخالفة الحق تعالى، فقال لي: «يا حبيبي! عليك بالله» فخرجت من عنده، ودخلت على شيخنا أبي عمران الميرتلي وأنا على تلك الحالة فقال لي: «عليك بنفسك» فقلت له: «يا سيدي! قد حرت بينكما! هذا أبو العباس يقول: عليك بالله. وأنت تقول. عليك بنفسك وأنتما إمامان دالان على الحق. «فبكى أبو عمران وقال لي: «يا حبيبي الذي دلك عليه أبو العباس هو الحق وإليه الرجوع وكل واحد منا دلك على ما يقتضيه حاله وأرجو إن شاء الله أن يلحقني بالمقام الذي أشار إليه أبو العباس فأسمع منه فإنه أولى بي وبك» فما أحسن إنصاف القوم. فرجعت إلى أبي العباس وذكرت له مقالة أبي عمران فقال لي: «أحسن في قوله هو دلك على الطريق وأنا دللتك على الرفيق. فاعمل بما قال لك وبما قلته لك فتجمع بين الرفيق والطريق. وكل من لا يصحب الحق في سفر، فليس هو على بينة من سلامته فيه. فكل من تورع بغير علامة ظاهرة له من الله في الأشياء ومن ثم حكم معين في ذلك الأمر ـ من رؤية معاملة خاصة مشاهدة في الوقت تقتضي الحرام أو الشبهة.

(١) «الفتوحات» ٢/٢٢٤.

فصاحب هذا الورع مخدوع مقطوع به عن الله فإن حاله سوء الظن بعباد الله فباطنه مظلم وخلقه شيء فهو ولا شيء في حكم واحد بل لا شيء أحسن منه».

لكن خلق ابن عربي ما كان ليسهل عليه الخضوع لهذا النظام بيد أنه حدث أمر عجيب لين عريكته. فذات يوم خرج ابن عربي من مدرسة الشيخ متجهاً إلى بيته بعد مناقشة عارض فيها ابن عربي أستاذه بصراحة ومر في طريقه بسوق الحبوب. فالتقى بشخص لا يعرفه وجه إليه الكلام ونادى عليه باسمه قائلاً: يا محمد صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان. وذكر اسم الشخص. فعاد ابن عربي أدراجه ودخل مدرسة الشيخ وهو على أهبة الاعتذار إليه ولشدة تعجبه رأى الشيخ يصيح فيه قبل أن ينطق بكلمة «يا أبا عبد الله! أأحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها. إلى الخضر يتعرض إليك ويقول صدق فلاناً فيما ذكره لك»؟.

قال ابن عربي[1]: «الخضر - صاحب موسى عليه السلام أطال الله عمره إلى الآن. بخلاف من علماء الرسوم [أي الفقهاء] لخبر صحيح تأولوه قد رأيناه مراراً وأتفق لنا في شأنه أمر عجيب. وذلك أن شيخنا أبا العباس العريني جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله ﷺ فقال لي: هو فلان ابن فلان. وسمى لي شخصاً أعرفه باسمه وما رأيته. ولكن رأيت ابن عمته. فتوقفت فيه ولم آخذ بالقبول. أعني قوله فيه لكوني

---

(١) «الفتوحات» ١/٢٤١.

على بصيرة في أمره ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه. ولم أشعر بذلك فإني كنت في بداية أمري فانصرفت عنه إلى منزلي. ولما كنت في الطريق لقيني شخص لا أعرفه، فسلم علي ابتداءً سلام محب مشفق وقال لي: يا محمد! صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان وسمى لي الشخص الذي ذكره أبو العباس العريني فقلت له: نعم وعلمت ما أراد. ورجعت من حيني إلى الشيخ لأعرفه بما جرى. فلما دخلت عليه قال لي: «يا أبا عبد الله أأحتاج معك ـ إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها ـ إلى الخضر يتعرض إليك ويقول: صدق فلاناً فيما ذكره لك؟ ومن أين يتفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني فتتوقف؟ فقلت «إن باب التوبة مفتوح» فقال: «وقبول التوبة واقع». فعلمت أن ذلك الرجل كان الخضر. ولا شك أني استفهمت الشيخ عنه أهو هو؟ قال نعم هو الخضر».

والخضر[1] «اسمه يليا بن ملكان بن نافع بن عابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح. وكان في جيش فبعثه أمير الجيش يرتاد له ماء.

وكانوا قد فقدوا الماء، فوقع بعين الحياة، فشرب منه، فعاش إلى الآن، وكان لا يعرف ما خص الله من الحياة شارب ذلك الماء. ولقيته بأشبيلية وأفادني التسليم للشيوخ وأن لا أنازعهم. وكنت في ذلك اليوم قد نازعت شيخاً لي في مسألة وخرجت من عنده. فلقيت الخضر بسوق الحبة فقال لي: «سلم إلى الشيخ

---

(١) «الفتوحات» ٣/٤٤٢.

مقالته» فرجعت إلى الشيخ من حيني. فلما دخلت عليه منزله فكلمني قبل أن أكلمه وقال لي: «يا محمد! أحتاج في كل مسألة تنازعني فيها أن يوصيك الخضر بالتسليم للشيوخ؟ فقلت له: «يا سيدنا! ذلك هو الخضر الذي أوصاني» قال نعم، قلت له: «الحمد لله! هذه فائدة ومع هذا فما هو الأمر إلا كما ذكرت لك.. فلما كان بعد مدة دخلت على الشيخ فرأيته قد رجع إلى قولي في تلك المسألة وقال لي: «إني كنت على غلط فيها وأنت المصيب!» فقلت له: «يا سيدي! علمت الساعة أن الخضر ما أوصاني إلا بالتسليم». [و] ما عرفني بأنك مصيب في تلك المسألة فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها فإنها لم تكن من الأحكام الشرعية التي يحرم السكوت عنها وشكرت الله على ذلك وفرحت للشيخ الذي تبين له الحق فيها.

ومنذ ذلك اليوم وابن عربي يطيع شيخه فيما يقول ويجل الخضر كل الإجلال والخضر شخص أسطوري جسم فيه الاتجاه الاستسراري في الإسلام.

الأخبار اليهودية المسيحية الخاصة بإلياس (إيليا) والقديس جورج ممزوجة بأسطورة اليهودي التائه[1] وأتم ابن عربي تكوينه

(١) راجع لأمين: «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانته»، ص ٢٧٢ تعليق ١ ـ أما عن أسطورة اليهودي التائه فراجع: أ. م. كلن: «تطور أسطورة اليهودي التائه» في مجلة الأدب المقارن» عدد يناير ـ مارس سنة ١٩٢٥ A. M.Rillem. apud Revue de Litterature Comparee وفي هذا المقال دراسة لأصول هذه الأسطورة في جميع الآداب إلا في الأدب الإسلامي.

الصوفي تحت إشراف جميع الشيوخ الذين ذكرناهم بمعاشرته المستمرة لإخوة في الله كثروا في طرقات أشبيلية وما حولها وكان يقضي أياماً كثيرة في مسجد الزبيري بصحبة أبي يحيى الصنهاجي الضرير صاحب الكرامات الذي علمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة بل والتعرض لهذا الاضطهاد عن قصد مخفياً الولاية تحت مظاهر التحلل في العبادات. قال ابن عربي[1]: «لقيت من هؤلاء الطائفة (أي الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية) جماعة بأشبيلية من بلاد الأندلس منهم أبو يحيى الصنهاجي الضرير كان يسكن بمسجد الزبيري صحبته إلى أن مات، ودفن بجبل عال كثير الرياح بالشرق فكل الناس شق عليهم طلوع الجبل لطوله وكثرة رياحه فسكن الله الريح. فلم تهب من الوقت الذي وضعناه في الجبل وأخذ الناس في حفر قبره وقطع حجره إلى أن فرغنا منه وواريناه في روضته وانصرفنا فعند انصرافنا هبت الريح على عادتها، فتعجبت الناس من ذلك.

وعلمه يوسف الأستجي القيمة الصوفية للصدقة وكان يوسف هذا من الأميين المنقطعين إلى الله المنورة بصائرهم[2] وعلمه أبو عبد الله الشرفي الخلوة في الظلام حتى يتجنب كل داع إلى تشتيت الخاطر. وأبو عبد الله كان صاحب خلوة، بقي نحواً من خمسين سنة ما أسرج له سراجاً في بيته[3] ومن ناحية أخرى تعلم الفائدة في حياة التجول بالنسبة إلى الصوفي من معاشرته لصالح

(١) «الفتوحات» ١/٢٦٨.

(٢) «الفتوحات» ٢/٣٥.

(٣) «الفتوحات» ١/١٦٨ - راجع «رسالة القدس» ٤.

البربري وكان من الصوفية السياح، أقام أربعين سنة في مسجد أبي عامر الرطندالي بأشبيلية بعد أن ظل يتجول طوال أربعين سنة أخرى[1].

قال ابن عربي[2] «وقفت يوماً أنا وعبد صالح معي يقال له الحاج المدور [الكثير التجوال] يوسف الأستجي كان من الأميين المنقطعين إلى الله المنورة بصائرهم على سائل يقول من يعطي شيئاً لوجه الله!» ففتح رجل صرة دراهم كانت عنده وجعل ينتقي له من بين الدراهم قطعة صغيرة يدفعها للسائل فوجد ثمن درهم فأعطاه إياه. وهذا العبد الصالح ينظر إليه فقال لي: يا فلان أتدري على ما يفتش المعطي؟ قلت: لا. قال: على قدره عند الله لأنه أعطى السائل لوجه الله. فعلى قدر مما أعطى لوجهه، ذلك قيمته عند ربه كذلك كان من شيوخ ابن العربي في طريق الله عجوزان صالحتان هما: ياسمين وهي صوفية من مرشانة الزيتون وفاطمة القرطبية[3] وكانت في التسعين ذات أحوال ومواجد.

قال عن ياسمين: «ومن الأولياء أيضاً الأواهون من رجال

---

(١) «الفتوحات» ٢/٢٠: «وكان صالح البربري منهم (أي من الذين يقضون الليل والنهار في الصلوات) لقيته وصحبته إلى أن مات وانتفعت به «وراجع رسالة القدس» ٣.

(٢) «الفتوحات» ٢/٣٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/٤٦ - وراجع «رسالة القدس» ٥٤/٥٥ وفيما يسميها على التوالي «شمس أم الفقراء» و«نونة فاطمة بنت ابن المثنى».

ونساء رضي الله عنهم لقيت منهم بمرشانة (Marchena) الزيتون من بلاد الأندلس تدعى ياسمين مسنة. تولى الله هذا الصنف بالتأوه مما يجدونه في صدورهم من ردهم لقصورهم عن عين الكمال والنفوذ ويكون عن وجود أو غير وجود وجد على مفقود».

أما فاطمة فقد صحبها ابن عربي سنتين متتاليتين مريداً وخادماً. وعاش معها عيشة طاهرة في كوخ من القصب بناه هو بنفسه في أرباض أشبيلية ليتعود حياة العزلة ويشاهد عن قرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجن حينما تدعوهم يحضرون في مظهر جسماني أو بغيره.

قال ابن عربي: «خدمت أنا بنفسي امرأة من المخبآت العارفات بأشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة وكنت أستحيي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها. وكان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من كان يخدمها من أمثال: «ما رأيت مثل فلان إذا دخل علي دخل بكله لا يترك منه خارجاً عني شيئاً وإذا خرج من عندي خرج بكله لا يترك عندي منه شيئاً» وسمعتها تقول: «عجبت لمن يقول إنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين. ولا يغيب عنه طرفة عين فهؤلاء البكاؤون: كيف يدعون محبته ويبكون؟! أما يستحيون؟! إذا كان قربه مضاعفاً من قرب المتقربين إليه وأعجب أعظم الناس قربه إليه فهو مشهوده. فعلى من يبكي؟ إن هذه لأعجوبة!» ثم تقول لي: «يا ولدي! ما تقول

فيما أقول؟» فأقول لها: «يا أمي! القول قولك!» قالت: «إني والله لمتعجبة! لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني. فوالله ما شغلتني عنه». فمن ذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لما قالت إن فاتحة الكتاب تخدمها. فبينا نحن قعود إذ دخلت امرأة علينا فقالت لي: «يا أخي إن زوجي في شريش[1] شذونه. أخبرت أنه تزوج بها فماذا ترى؟» قلت لها: «وتريدين أن يصل؟» قالت: «نعم!» فرددت وجهي إلى العجوز وقلت لها: «يا أم! ألا تسمعين ما تقول هذه المرأة؟» قالت: «وما تريد يا ولدي؟». قلت: «قضاء حاجتها في هذا الوقت وحاجتي أن يأتي زوجها». فقالت: «السمع والطاعة! إني أبعث إليه بفاتحة الكتاب وأوصيها أن تجيء بزوج هذه المرأة» وأنشأت فاتحة الكتاب تقرأها وقرأت معها، فعلمت مقامها عند قراءتها الفاتحة وذلك أنها تنشئها بقراءتها صورة مجسدة هوائية فتبعها عند ذلك فلما أنشأتها صورة سمعتها تقول لها: «يا فاتحة الكتاب تروحي إلى شريش شذونه وتجيئي بزوج هذه المرأة ولا تتركيه حتى تجيئي به». فلم يلبث إلا قدر مسافة الطريق من مجيئه فوصل إلى أهله وكانت تضرب بالدف وتفرح. فكنت أقول لها في ذلك فتقول لي: «والله إني أفرح حيث اعتنى بي وجعلني من أوليائه واصطنعني لنفسه ومن أنا حتى يختارني هذا السيد على أبناء جنسي وعزة ربي لقد يغار علي غيرة ما أصفها! ما ألتفت إلى شيء باعتمادي عليه من غفلة إلا أصابني ببلاء في ذلك الذي ألتفت إليه». ثم أرتني عجائب من ذلك فما زلت أخدمها بنفسي. وبنيت لها بيتاً من قصب بيدي

---

(١) «الفتوحات» ٢/٤٥٩.

على قدر قامتها. فما زالت فيه حتى درجت وكانت تقول لي: «أنا أمك الإلهية. ونور أمك الترابية» وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها يا نور هذا ولدي وهو أبوك فبريه ولا تعقيه». وقال ابن عربي في موضع آخر: «وقد رأينا جماعة بالأندلس ممن يرون الجن من غير تشكل وفي تشكلهم: منهم فاطمة بنت ابن المثنى من أهل قرطبة وكانت عارفة بهم من غير تلبيس[1].

٢ - جولاته في إسبانيا وأفريقية

اتجاهه إلى حياة التجوال - تأليفه كتاب «التدبيرات» في موررور - إقامته في مرشانة وقرطبة وقبرفيق (cabrafigu). موررور في بجاية - صلاته بأبي مدين. ظهور الخضر لثاني مرة له في تونس. اقامته إلى تلمسان. عودته إلى إشبيلية ماراً بطريف - عودته إلى أفريقية. إقامته في فاس. عودته إلى إشبيلية وتأليفه لكتاب «الإرشاد» إقامته الثانية في فاس مواجده الأولى محاضراته الصوفية. ظهور الخضر لثالث مرة رجوعه إلى إسبانيا (الأندلس) ماراً بغرناطة. إقامته في مرسيه والمريه. تأليفه «المواقع».

والآن وقد أصبح ابن عربي على علم بكل أنواع التصوف فقد كان في وسعه أن يقرر طريقته فيه. قال[2]: إني لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا رأيت قائلاً بها ومعتقداً لها ومتصفاً بها

---

(١) «الفتوحات» ٨٢١/٢.

(٢) «الفتوحات» ١٦٨٣/٣.

باعترافه من نفسه فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها؟».

ويلوح أن حياة السياحة كانت الحياة المفضلة عنده فكل ما بقي من عمره ولم يكن قصيراً كان سياحة مستمرة قلقة خلال جميع البلاد الإسلامية في المغرب والمشرق متعلماً ومعلماً ومناقشاً وكانت قرى الأندلس ومدنه المسرح الأول لهذا التجوال. ذهب إلى مورور (Moror) انتجاعاً لشيخ صوفي شهير يسمى عبد الله لكي يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف وهي درجة التوكل تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بإنكار الإرادة الذاتية وهناك كتب بدعوة من أستاذه - أول كتبه وهو «التدبيرات الإلهية» قال ابن عربي[1]: «لا بد للزهاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه وكذلك في التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال لا بد في كل صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام. ولقد أطلعني الله على قطب المتوكلين فرأيت التوكل يدور عليه كأنه الرحى حين تدور على قطبها وهو عبد الله ابن الأستاذ المورووري من مدينة مورور ببلاد الأندلس كان قطب التوكل في زمانه عاينته وصحبته بفضل الله وكشفه لي. ولما اجتمعت به عرفته بذلك فتبسم وشكر الله تعالى».

وقال أيضاً[2]: «ومن كرامات هذا المقام أيضاً شرب الماء

---

(١) «الفتوحات» ٤/٩٥، وقارن «رسالة القدس» ١٤.

(٢) «المواقع» ص ١١٧.

الزعاف والاجاج عذباً فراتاً. شربته من يدي أبي عبد الله ابن الأستاذ المورروري الحاج، من خواص طلبة الشيخ أبي مدين، رضي الله عنهما. وكان يسميه الحاج المبرور ومنها أن يأكل زيد عن عمرو طعاماً وعمرو غائب. فيشبع عمرو الذي أكل عنه زيد في موضعه ويجد ذلك الطعام بعينه وكأنه أكله ولا يدري الذي أكل عنه ما جرى وقد اتفق هذا أيضاً للحاج المذكور أبي محمد المورروري رضي الله عنه. مع أبي العباس ابن الحاج أبي مروان بغرناطة وحدثني بها أبو العباس المذكور الذي أكل عنه بدار الشيخ الزاهد المجتهد العابد أبي محمد الباغي المعروف بالشكاز على الوجه الذي أخبرني به أبو محمد المذكور صاحب الكرامة وقال في «التدبيرات»[1] الإلهية: «سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد المورروري بمدينة مورور، وجدت عنده كتاب «سر الأسرار» صنعه الحكيم [أرسطو] لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه فقال لي أبو محمد: هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا فأجبته وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك الكبير وعلقته في دون الأربعة الأيام بمدينة مورور ويكون جرم كتاب الحكيم في الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب. فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته وصاحب طريق الآخرة في نفسه».

وفي أثناء مروره بمرشانة الزيتون حضر محاضرات فلسفية

(١) راجع عن الشكاز: «رسالة القدس» ١٥.

لأستاذ ملحد فانتزع من يده كتابه غاضباً. قال ابن عربي[1]: «رأيت لبعض أهل الكفر في كتاب سماه «المرتبة الفاضلة[2]» رأيته بيد شخص بمرشانة الزيتون ولم أكن رأيته قبل ذلك فأخذته من يده وفتحته لأرى ما فيه فأول شيء وقعت عيني عليه قوله: «وأنا أريد في هذا الفصل أن ننظر كيف نصنع إلهاً في العالم - ولم يقل «الله» فتعجبت من ذلك ورميت بالكتاب إلى صاحبه. وإلى هذا الوقت ما وقفت على ذلك الكتاب».

لكنه لا يغادر مرشانة الزيتون دون أن يزور خطيب مسجدها عبد المجيد بن سلمة وكان خبيراً بالتجليات الصوفية والمواجيد. قال ابن عربي[3]: «أخبرني أخي في الله عبد المجيد بن سلمة. المعلم الفقيه خطيب مرشانة الزيتون من أعمال إشبيلية من بلاد الأندلس وكان من أهل الجد والاجتهاد في العبادة - في سنة ست وثمانين وخمسمائة، قال: كنت في منزلي بمرشانة ليلة من الليالي فقمت إلى حزبي من الليل. فبينما أنا واقف في مصلاي وباب البيت علي مغلق وباب الدار مغلق إذا بشخص قد دخل علي وسلم. وما أدري كيف دخل! فجزعت منه وأوجزت في صلاتي. فلما سلمت. قال: «يا عبد المجيد! من تأنس بالله لم يجزع» ثم

---

(١) «التدبيرات» ص ١٢٠.

(٢) «الفتوحات» ٢٣٦/٣.

(٣) أعتقد أن العنوان: «المرتبة الفاضلة» تحريف صوابه «المدينة الفاضلة وهو كتاب مشهور من تأليف الفارابي [اقتراح أسين هذا غير معقول لأن كتاب «المدينة الفاضلة ليس فيه شيء من هذا الذي ذكره ابن عربي - المترجم].

نفض الثوب الذي كان تحتي أصلي عليه ورمى به وبسط تحتي حصيراً صغيراً كان عنده وقال لي صل على هذا قال: ثم أخذني وخرج بي من الدار ثم من البلد ومشى بي في أرض لا أعرفها وما كنت أدري أين أنا من أرض الله.

فذكرنا الله تعالى في تلك الأماكن ثم ردني إلى بيتي حيث كنت. قال: فقلت له: «يا أخي. بماذا يكون الأبدال أبدالاً؟» فقال لي: بالأربعة التي ذكرها أبو طالب المكي في «القوت». ثم سماها لي وهي: الجوع والسهر والصمت والعزلة قلباً. ثم قال لي عبد المجيد: «وهذا هو الحصير». فصليت عليه وهذا الرجل كان من أكابرهم يقال له معاذ بن أشرس»[1].

وحينما مر بمدينة الزهراء قرب قرطبة أوحت إليه أطلالها بتأملات حزينة على زوال المجد الإنساني[2]. قال: «قرأت على باب المدينة الزهراء - التي صورتها فيها بعد خرابها. فهي اليوم مأوى الطير والوحوش وبناء بنيانها عجيب في بلاد الأندلس قريب من قرطبة أبياتاً تذكر العاقل وتنبه الغافل، وهي:

ديار بأكناف المغيب تلمع
وما إن بها من ساكن وهي بلقع

(١) قارن أيضاً «رسالة القدس» ١٨، حيث يرد اسمه الصحيح محمد بن أشرف الرندي.

(٢) «محاضرة الأبرار» جـ١، ص ١٠٦ (= جـ١، ص ١٤٧ القاهرة سنة ١٩٠٦ م).

ينـوح عليهـا الـطيـر من كـل جـانـب
فـيـصـمـت أحـيـانـاً وحـيـنـاً يـرجـع
فـخـاطـبـت مـنـهـا طـائـراً مـتـغـرداً
لـه شـجـن فـي الـقـلـب وهـو مـمـرع
فـقـلـت: عـلى مـاذا تـنـوح وتـشـتـكـي!
فـقـال على دهـر مـضى لـيس يـرجـع[1]

وشاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة: فقد جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب وعددهم ممن كانوا قبل النبي. قال ابن عربي[2]:

وأما أقطاب الأمم المكملون في غير هذه الأمة. ممن تقدمنا بالزمان فجماعة ذكرت لي أسماؤهم باللسان العربي لما أشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة في مشهد أقدس».

وطارت شهرته بوصفه صوفياً بين البلدان القريبة من إشبيلية بفضل أسفاره وسرعان ما لجأ إليه الشيوخ وزاروة ليسألوه الرأي في المشاكل الصوفية فرحل إليه في إشبيلية عالم من فبرفيق (وهي قرية قريبة من رنده) كان رغم تصوفه معتزلياً قدم للتحدث مع ابن عربي. ولما عرف هذا أنه يقول بآراء مبتدعة (الاعتزال) قصد إلى هديه فغادر إشبيلية متجهاً إلى قبرفيق ودخل في جدال

---

(١) هـذا الموضـع كله نقله المقـري (طبـع دوزي جـ١، ص ٣٤٣- ص ٣٤٤)، بحروفه وإلى جانب هذه الأبيات فإن هذا الموضع يتضمن بناء عبد الرحمن الثالث لمدينة الزهراء وهو خبر مشهور.

(٢) «الفتوحات» ١/١٩٦.

معه يوماً تلو يوم في مدرسة وبحضور كثير من أتباعه وتلاميذه حتى كلل سعيه بالنجاح فرجع الشيخ وتلاميذه عن معتقداتهم الباطلة.

قال ابن عربي[1]: «من ذلك علم الاسم القيوم واختلف فيه أصحابنا، هل يتخلق به، أم لا؟ فكان الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيّي [نسبة إلى قبرفيق Cabrafigo] من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس وكان معتزلياً يمنع التخلق به. وفاوضته في ذلك مراراً في مجلسه بحضور أصحابه بقبرفيق بالأندلس من أعمال رنده، إلى أن رجع إلى قولنا من التخلق بالاسم القيوم كسائر الأسماء الإلهية».

وقال أيضاً في موضع آخر: «واختلف العلماء من أصحابنا في التخلق بالقيومية: هل يصح أو لا؟ فعندنا أنه يصح التخلق بها مثل جميع الأسماء وقال الله: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله» ولقيت أبا عبد الله بن جنيد. (كذا في المطبوع!) لما جاء إلى زيارتنا بإشبيلية فسألته فقال يجوز التخلق بها، يعني بالاسم القيوم ثم منع من ذلك وما أدري ما سبب منعه مع قول الله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» وكان هذا أعني أبا عبد الله بن جنيد القبرفيقي فقيه ضيعة من أعمال رنده ببلاد الأندلس فلم أزل به ألاطفه في أصحابه وأتباعه بقريته لكونه كان معتزلي المذهب حتى انكشف له الأمر فرجع عن مذهب أهل الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد وبخلق

---

(١) «الفتوحات» ٥٨/٣.

الأفعال وعرف محل ذلك فأنزله في موضعه ولم يتعد به رتبته. وشكرني على ذلك ورجع برجوعه جميع أصحابه وأتباعه. وحينئذ فارقته»[1].

بيد أن روح ابن عربي القلقة لم تقنع بحدود بلاده الضيقة. فارتحل عنها إلى أفريقية قبل سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) وكان هدفه الرئيسي أن يلتقي بالشيخ الاشبيلي الكبير أبي مدين الذي أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية منذ عدة سنوات[2].

ولكن ليس من المؤكد مع ذلك أنه لقيه هناك لأن مترجمي حياة ابن عربي يذكرون عنه أنه دخل بجاية سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) وفي هذا التاريخ كان أبو مدين قد توفي ومهما يكن من شيء فإن ابن عربي يشير مرات عديدة إلى أبي مدين على أنه شيخه ذكر ذلك في «الفتوحات» وفي «محاضرة الأبرار» وأورد رؤاه وكراماته ومناقبه ومذاهبه[3] ومن ناحية أخرى كما سنرى فيما

(١) «الفتوحات» ٤/١٢٨٤.

(٢) راجع عن حياة وآراء هذا الصوفي الشهير المولود في إشبيلية كتاب بارجس: «حياة المرابط الشهير سيدي أبي مدين»، باريس سنة ١٨٨٤ .Barges: Videa celelbre marabout Abou - Median

(٣) قارن «الفتوحات» جـ١، صفحات ٢٨٨، ٣١٨، ٣٣٠، ٨٣٨، «محاضرة الأبرار» جـ١، ص ٧٦، ١٤٥، ١٧١، ١٧٨، جـ٢، ص ١١، ٢٤، ٦٠، ٩٧، ٩٩، ١١١، ١٢٨، ١٧٩، و«المواقع ص ٦٩، ٧١، ٩٦، ١١٤، ١١٦، ١٥١، ١٥٢، ١٦٦، ١٧١ وسيكون من المفيد جداً عمل دراسة شاملة لكل هذه المواضع التي أورد منها ابن عربي نوادر عنه فيها ووصف واقعي هي لحياة هذا الصوفي الاشبيلي.

بعد. كان ابن عربي في تونس سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) فمن الممكن إذن أن يكون ابن عربي قد مر قبل ذلك ببجاية وأمكنه أذن أن يلقى أبا مدين فيها ومن بين العجائب العديدة التي شاهدها ابن عربي حينئذ نراه يذكر خصوصاً حالة غريبة من حالات الإيحاء التنويمي حققها أبو مدين مع ابن له عمره سبع سنوات جعله يرى من الشاطىء سفينة تسير من بعيد خارج مرمى البصر قال ابن[1] عربي: «كان للشيخ أبي مدين ولد صغير من سوداء وكان أبو مدين صاحب نظر يدرك العلوم نظراً كما قرونا فكان هذا الصبي وهو ابن سبع سنين ينظر ويقول: أرى في البحر في موضع صفته كذا وكذا سفناً وقد جرى فيها كذا وكذا. فإذا كان بعد أيام وتجيء تلك السفن إلى بجاية: مدينة هذا الصبي التي كان فيها. يوجد الأمر على ما قاله الصبي فيها. فيقال للصبي: بم ترى! فيقول: بعيني ثم يقول: لا إنما أراه بقلبي. ثم يقول: لا إنما أراه بوالدي إذا كان حاضراً ونظرت إليه رأيت هذا الذي أخبرتكم به وإذا غاب عني لا أرى شيئاً من ذلك.

ولا بد أن إقامة ابن عربي في بجاية كانت غير طويلة لأننا سنجده في سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) في تونس ذا حظوة كبيرة عند حاكمها وكان من الموحدين وهناك عكف على قراءة كتاب «خلع النعلين» لأبي القاسم بن قسي الثائر الذي قام بالثورة ضد المرابطين في الغرب بالأندلس. وابن عربي كتب شرحاً على هذا الكتاب منه نسخة مخطوطة بإستانبول.

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٨٨.

قال ابن عربي[1]: إياك أن تقبل هدية من شفعت له شفاعة فإن ذلك من الربا الذي نهى الله عنه بنص رسول الله ﷺ في ذلك. ولقد جرى لي مثل هذا في تونس من بلاد أفريقية: دعاني كبير من كبرائها يقال له ابن مغيث إلى بيته لكرامة استعدها لي. فأجبت الداعي، فعندما دخلت بيته وقدم الطعام طلب مني شفاعة عند صاحب البلد وكنت مقبول القول عنده متحكماً. فأنعمت في ذلك وقمت وما أكلت له طعاماً ولا قبلت منه ما قدمه لنا من الهدايا وقضيت حاجته، ورجع إليه ملكه ولم أكن بعد وقفت على هذا الخبر النبوي.

وإنما فعلت ذلك مروءة وأنفة وكان عصمة من الله في نفس الأمر وعناية إلهية» وقال[1] أيضاً: «أعظم الرؤية رؤية محمد ﷺ في صورة محمدية وإليه ذهب الإمام أبو القاسم بن قسي رحمه الله في كتاب «خلع النعلين» له وهو روايتنا عن ابنه عنه بتونس سنة تسعين وخمسماية».

وفي أثناء مقامه بتونس تجلى له الخضر من جديد ليشد بإيمانه بهذا النبي الأسطوري كان ذلك في ليلة القمر فيها بدر وابن عربي يستريح من دراساته ومجاهداته الصوفية في قمرية سفينة راسية في الميناء فأحس بألم حاد في بطنه اضطره إلى

---

(١) «الفتوحات» ٤/٦٣٤.

(٢) «الفتوحات» ٤/١٦٤. راجع عن ابن قسي، حياته وآرائه أسين: «ابن مسرة ومدرسته»، ص ١٠٩ - ص ١١٠ وقارن «الفتوحات» جـ ١، ص ١٧٦، ص ٣٨٨ ص ٤٠٧، جـ ٣، ص ٨، ٩، ٣٦، ٤٦٥، جـ ٤، ص ١٦٤.

الصعود على ظهر السفينة فسكن ألمه واقترب من حافة السفينة واستشرف ببصره إلى البحر فتبين من بعيد شخصاً يسير على الماء في اتجاه السفينة ولما اقترب منها رفع قدماً على قدم وتبدى أمام ابن عربي ثم رفع الأخرى على الأولى وتفوه بعبارات غريبة ثم استأنف السير على الماء متجهاً نحو مغارة في تل على الشاطىء على بعد ميلين من الميناء فعبر هذه المسافة بخطوتين أو ثلاث. فاستولت الدهشة على ابن عربي وأنشأ يسمع صوته وهو ينشد تسبيحات لله في أعماق تلك المغارة. وفي صبيحة اليوم التالي دخل ابن عربي المدينة فلقيه شخص لا يعرفه أقبل على ابن عربي قائلاً: «كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟».

قال ابن عربي(١): «اتفق لي مرة أخرى أني كنت بمرسى تونس بالخضرة في مركب في البحر فأخذني وجع في بطني وأهل المركب قد ناموا فقمت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر فرأيت شخصاً على بعد في ضوء القمر وكانت ليلة البدر وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إلي ووقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى فرأيت باطنها وما أصابها بلل ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى فكانت كذلك ثم تكلم معي بكلام كان عنده ثم انصرف يطلب المغارة مائلاً نحو تل على شاطىء بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث. فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالى وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم مرابطاً

---

(١) «الفتوحات» ١/٢٤١.

بمرسى عبدون وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك فلما جئت المدينة لقيت رجلاً صالحاً فقال لي: «كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك. وما قلت له؟». وكان من بين أغراضه من زيارة تونس هذه الزيارة الأولى أن يلتقي بشيخ صوفي كبير هو أبو محمد عبد العزيز: سنرى فيما بعد أن ابن عربي عاد إلى زيارته بعد ذلك بثماني سنوات. وفي نفس السنة أي سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) غادر تونس عازماً على السير بحذاء الشاطىء حتى يبلغ إشبيلية ولا ندري الدوافع لهذه الرحلة لكن ليس من غير المحتمل أن من بين الدوافع لاتخاذ قراره هذا حالة الاضطراب التي سادت هذه المنطقة الشرقية من شمالي أفريقية إذ كانت مسرحاً لحرب سجال بين الموحدين وبني غانية في ميورقة وبقي حيناً في تلمسان لزيارة قبور بعض الأولياء الذين دفنوا خارج المدينة في حي يسمى «العباد» يتردد الناس عليه للتبرك ومن هذه القبور قبر خاله يحيى بن يغان الملك الزاهد وهنا أيضاً دفن أبو مدين بعد ذلك بست سنوات وكان شيخ ابن عربي في بجاية[1].

ولم ينس ابن عربي فضائل هذا الصوفي الشهير صاحب الكرامات الذي كان ابن عربي يجله كثيراً حتى إنه لما علم أن أحد تلاميذ أبي مدين كان يطعن في شيخه غضب منه ابن عربي

---

(١) «المحاضرة» ٢/٦١. وابن عربي يكرر هنا حكاية خاله يحيى بن يغان الملك الزاهد في تلمسان بعبارات مشابهة تماماً لما ورد في «الفتوحات» ٢/٢٣ ويختم كلامه بقوله: «وقفت أنا على قبريهما [قبر خالي يحيى وقبر أبي عبد الله التنورسي] وقبر الشيخ أبي مدين بالعباد بظاهر تلمسان».

غضباً شديداً وانبثقت في قلبه نزوات شبابه الضائع وإن أخفاها تحت مظاهر الفضيلة لكن رؤيا في المنام رأى فيها النبي ردته إلى الصواب. وفي صبيحة اليوم التالي شفي من كراهيته لهذا الشخص وأعد له هدية فاخرة وذهب إليه يعترف له بذنبه. وهذا التواضع حمل خصم أبي مدين على سلوك سبيل الصواب.

قال ابن عربي[1]: «رأيت رسول الله ﷺ سنة تسعين وخمساية في المنام بتلمسان وكان قد بلغني عن رجل أنه يبغض الشيخ أبا مدين وكان أبو مدين من أكابر العارفين وكنت أعتقد فيه على بصيرة فكرهت ذلك الشخص لبغضه في أبي مدين فقال لي: (أي النبي) أليس يحب الله ويحبني؟ فقلت له: بلى يا رسول الله إنه يحب الله تعالى ويحبك، فقال لي: فلم تبغضه لبغضه أبا مدين وما أحبيته لحبه في الله ورسوله؟ فقلت له: يا رسول: من الآن إني والله زللت وغفلت والآن فأنا تائب وهو من أحب الناس إليّ فلقد نبهت ونصحت صلّى الله عليك. فلما استيقظت أخذت معي ثوباً له ثمن كبير ونفقة لا أدري. وركبت وجئت إلى منزله فأخبرته بما جرى. فبكى وقبل الهدية وأخذ الرؤيا تنبيهاً من الله تعالى فزال عن نفسه كراهيته في أبي مدين مع قوله بأن أبا مدين رجل صالح فسألته فقال: كنت معي ببجاية فجاءته ضحايا في عيد الأضحى، فقسمها على أصحابه وما أعطاني منها شيئاً. فهذا سبب كراهتي فيه ووقوعي والآن قد تبت».

ومن خلال سنة ٥٩٠ هـ نفسها عاد إلى الأندلس ولعله نزل

---

(١) «الفتوحات» ٤/٦٤٦.

في ميناء طريف إذ نجده في ذلك التاريخ يتباحث مع الصوفي أبي عبد الله القلفاط في المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر، قال ابن عربي[1]: «حدثني أبو عبد الله القلفاط بجزيرة طريف سنة تسعين وخمسمائة وقد جرى بيننا بكلام على المفاضلة بين الغني والفقير أعني الغني الشاكر والفقير الصابر وهي مسألة طويلة وانجر في ذلك حال الفقير والغني - فقال لي: حضرت عند بعض المشايخ أو حكاها لي عن أبي الربيع الكفيف المالقي تلميذ أبي العباس بن العريف الصهاجي».

ولما وصل إشبيلية وقعت له كرامة جديدة أعجب من كل ما شاهده حتى الآن فزادته إيماناً على إيمانه الذي رسخ وثبت إيماناً بالظواهر الصوفية المتعلقة بالإتصال بين الأرواح (الإتصال التلباني). ذلك أن ابن عربي كان قد ألف قصيدة في ذهنه لم ينسخها ولم يقرأها لأحد من الناس. ورغم ذلك فقد حدث ذات يوم أنه كان يخاطب شخصاً لا يعرفه فبدأ هذا في إنشاد هذه القصيدة بحروفها فتعجب ابن عربي كل التعجب وسأل هذا الشخص عن مؤلف هذه القصيدة فقال: إنها لابن عربي، وهذا الشخص لا يعرف ابن عربي وذكر أنه في نفس اليوم والساعة التي ألف فيها ابن عربي في ذهنه هذه القصيدة وهو في الناحية الشرقية من المسجد الجامع في تونس كان شخص غريب يقف في إشبيلية أمام جماعة من الناس وينشدهم هذه القصيدة فكاد ابن عربي يغمى عليه من الدهشة.

---

(١) «الفتوحات» ١/٧٢٤ - قارن «رسالة القدس» ٢٦.

قال ابن عربي وهو يحكي هذه الحكاية[1]: «عملت أبياتاً من الشعر بمقصورة ابن مثنى بشرقي جامع تونس من بلاد أفريقية عند صلاة العصر في يوم معلوم معين بالتاريخ عندي بمدينة تونس. فجئت إلى إشبيلية وبينهما مسيرة ثلاثة أشهر للقافلة. فاجتمع بي إنسان لا يعرفني فأنشدني بحكم الإتفاق تلك الأبيات عينها ولم أكن كتبتها لأحد. فقلت له: لمن هذه الأبيات؟ فقال لي: لمحمد بن العربي. وسماني فقلت له: ومن أنشدك إياها حتى حفظتها؟ فقال: كنت جالساً ليلة بسوق إشبيلية في مجلس جماعة على الطريق ومر بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح. فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات، فاستحسناها وكتبناها! فقلنا له: لمن هذه الأبيات! فقال: لفلان - وسماني لهم - فقلنا له: فهذ مقصورة ابن مثنى ما نعرفها بيلادنا؟ فقال: هي شرقي جامع تونس. وهناك عملها في هذه الساعة وحفظتها منه. ثم غاب عنا فلم ندر ما أمره ولا كيف ذهب عنا ولا رأيناه... وهذا الصبي كان يقال له أحمد بن الأدريسي، من تجار البلد كان أبوه وكان شاباً صالحاً يحب الصالحين ويجالسهم وفقه الله وكان هذا المجلس بيني وبينه سنة تسعين وخمسمائة ونحن الآن في سنة خمس وثلاثين وستماية».

وفي السنة التالية، سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤ م) عاد إلى اجتياز العدوة متجهاً إلى فاس لأول مرة فيما يبدو[2] وليس لدينا عن

---

(١) «الفتوحات» ٣/٤٤٥.

(٢) في «رسالة القدس» موضع قد يفهم منه أن ابن عربي ربما كان في فاس قبل سنة ٥٧٧ هـ (سنة ١١٨١ م) التي توفى فيها أحد أصحابه وهو أبو جعدون الحناؤي.

مقامه بهذه العاصمة العلمية لدولة الموحدين غير أخبار قليلة جداً. ولعله بدأ يعقد الصلات مع الشيوخ والأخوة في طريق الله الذين سيتردد عليهم كثيراً في السنوات التالية نذكر منهم خصوصاً صوفياً متضلعاً في علوم السحرِ صاحبه ابن عربي وربما إليه يرجع الفضل في تمكن ابن عربي في هذه العلوم التي يبدو ولعه بها في كل كتبه. وقد أجرى هذا الشيخ حساباً ببعض حروف آيات من القرآن فتنبأ منها بأن جيش الموحدين سينتصر نصراً عظيماً على جيوش النصارى في الأندلس سنة ٥٩١ هـ وكان سلطان الموحدين يعقوب المنصور قد أمر بإرسال جيش إلى الأندلس والواقع أنه في هذه السنة سنة ٥٩١ هـ، هزم الفونسو الثامن هزيمة منكرة في موقعة «العقاب» [Alarcos] وفقد قلعتي رباح وكركوي قال ابن عربي[١]: «كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسماية وعساكر الموحدين قد عبرت إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام فلقيت رجلاً من رجال الله ولا أزكى على الله أحداً ـ وكان من أخص أودائي، فسألني: ما تقول في هذا الجيش! هل يفتح له وينصر في هذ السنة أم لا؟ فقلت له؟ ما عندك في ذلك؟ فقال: إن الله تعالى قد ذكر وعد نبيه ﷺ بهذا الفتح في هذه السنة وبشر نبيه ﷺ بذلك في كتابه الذي أنزله عليه وهو قوله: «إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً» فموضع البشرى: «فتحاً مبيناً» من غيرر تكرار الألف فإنها لإطلاق الوقوف في تمام الآية. فانظر أعدادها بحساب الجمل فنظرت فوجدت الفتح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمسماية. ثم جزت إلى الأندلس إلى أن

---

(١) «الفتوحات» ٢٨١/٤.

نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح والأركو وكر كوي وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات».

ولا بد أن تكون الحماسة التي أثارها هذا الانتصار قد حملت ابن عربي على البقاء في الأندلس لأننا نلقاه سنة ٥٩٢ هـ (سنة ١١٩٥ م) في إشبيلية ولم يعد له فيها بيت خاص فدعاه إلى الإقامة عنده أحد أصدقائه الذين رأوا في هذا فخراً وأي فخر. كما دعا كثيراً من الأصدقاء ترضية لابن عربي. وأبدى الداعي والمدعوون احتراماً شديداً نحو ابن عربي حتى دعاهم هذا أن يتبسطوا في الاحتفاء به. وهذا الاحتفال له إنما مرجعه إلى ما ناله ابن عربي من شهرة بفضل كتبه التي أخرجها للناس قبل هذا التاريخ. ولكننا لا نعلم على وجه التحقيق ما هي. وكل ما يمكن أن نقرره هو أن هذه الكتب ليست كتبه الرئيسية مثل «مواقع النجوم» أو «الفصوص» أو «الفتوحات» إلخ. لأن هذه قد كتبها ابن عربي بعد هذا بزمان طويل ولكن يحمل هؤلاء المعجبين على التخلي عن شديد احتفائهم به طلب ابن عربي من ضيفه أحد هذه الكتب وعنوانه: «الإرشاد» برهن فيه على وجوب التخلي عن شدة الإكرام مما كان أمراً شائعاً بين المسلمين وأنه ينبغي أن يتعاملوا وهم إخوان في الله ببساطة، قال ابن عربي[1]: «بتنا ليلة عند أبي الحسن بن أبي عمرو بن الطفيل بأشبيلية سنة اثنتين وتسعين وخمسماية وكان كثيراً ما يحتشمني ويلزم الأدب بحضوري. وبات معنا أبو القاسم الخطيب وأبو بكر بن سام. وأبو الحكم بن السراج ـ وكلهم قد منعهم احترام جانبي الانبساط

(١) «الفتوحات» ٤/٦٩٩.

ولزموا الأدب والسكون - فأردت أن أعمل الحيلة في مباسطتهم فسألني صاحب المنزل أن يقف على شيء من كلامنا فوجدت طريقاً إلى ما كان في نفسي من مباسطتهم فقلت له: عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه «الإرشاد في خرق الأدب المعتاد» فإن شئت عرضت عليك فصلاً من فصوله فقال لي: أشتهي ذلك. فمددت رجلي في حجره وقلت له: كبسني. ففهم عني ما قصدت، وفهمت الجماعة، فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الإنقباض والوحشة وبتنا بأنعم ليلة في مباسطة دينية»، ويبدو أنه لم يطل المقام بأشبيلية لأنه ظهر في السنة التالية سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٥ م) في فاس، وعكف على الدراسات والمجاهدة هناك، وكان يفضل المسجد الأزهر وبستان ابن حيون. فكان يمضي في المسجد الأزهر الساعات الطوال في الصلاة وفي حضور درس الشيخ ابن عبد الكريم إمام المسجد الذي كان يشرح له كتاب عن الصالحين بمدينة فاس، قال ابن عربي[١]: «ما رأيت أحداً تحقق بمثل هذا (أي الدفع عن عرض المسلمين) في نفسه مثل الشيخ أبي عبد الله الدقاق بمدينة فاس من بلاد المغرب. ما اغتاب أحداً قط ولا أغتيب بحضرته أحد قط. وكان يقول هذا عن نفسه وربما كان يقول: لم يكن بعد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - صديق مثلي ويذكر هذا وكان نعم السيد خرج ذكره ومناقبه شيخنا أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي الإمام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة

---

(١) «الفتوحات» ٤/٩٥٣.

فاس في كتاب له سماه: «المستفاد في ذكر الصالحين من العباد» أو «في ذكر العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد»، سمعنا هذا الكتاب عليه بقراءته أظن سنة ثلاث وتسعين وخمسماية»[1].

وفي فاس أيضاً عانى بعض مواجيده الأولى مصحوبة بأوهام بصرية غير سوية فذات يوم كان يصلي فلاحظ أن نوراً باهراً يضيء على كتفه بوضوح وكأنه أمام عينيه هنالك فقد إدراك الأسباب المكانية لجسمه وكأن جسمه قد صار بلا أبعاد.

قال ابن عربي[2]: «وهذا مقام [أي التجلي] نلته ، نة ثلاث وتسعين وخمسماية بمدينة فاس في صلاة العصر وأنا أص ي بجماعة بالمسجد الأزهر بجانب عين الجبل فرأيته نوراً يكاد يكون أكشف من الذي بين يدي غير أني لما رأيته زال عني حكم الخلف وما رأيت لي ظهراً ولا قفا ولم أفرق في تلك الرؤية بين جهاتي بل كنت مثل الكرة لا أعقل لنفسي جهة إلا بالفرض لا بالوجود وكان الأمر كما شاهدته مع أنه كان قد تقدم لي قبل ذلك كشف الأشياء في عرض حائط قبلتي وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف».

وكان بستان ابن حيون هو المكان المختار لتجمع تلاميذه الذين بدأوا يتكاثرون حوله لسماع المحاضرات الصوفية التي كان

---

(١) قارن «الفتوحات» ١/٣١٨ و٧٠٢/٤ حيث يرد التاريخ سنة واحد وتسعين وخمسماية.

(٢) «الفتوحات» ٩٥/٤.

ابن عربي يلقيها والتريض تحت إشرافه بالمجاهدات الصوفية.
قال[1] ابن عربي:

«اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسماية بمدينة فاس أطلعني الله عليه في واقعة وعرفني به فاجتمعنا يوماً ببستان ابن حيون بمدينة فاس وهو في الجماعة لا يؤبه به وكان غريباً من أهل بجاية أشل السيد وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرون في طريق الله، منهم أبو العباس الحضار وأمثاله وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا فلا يكون المجلس إلا لنا ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا إلي، فوقع ذكر الأقطاب وهو في الجماعة فقلت لهم: يا إخواني! إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجباً، فالتفت إلى ذلك الرجل الذي أرادني الله في منامي أنه قطب الوقت وكان يختلف إلينا كثيراً ويحبنا. فقال لي: قل ما أطلعك الله عليه ولا تسم ذلك الشخص الذي عين لك خاصة في الواقعة وتبسم وقال: الحمد لله فأخذت أذكر للجماعة ما أطلعني الله عليه من أمر ذلك الرجل فتعجب السامعون وما سميته ولا عينته. وبقيت في أطيب مجلس مع أكرم إخواني إلى العصر ولا ذكرت لهم أنه هو فلما انفضت الجماعة جاء ذلك القطب وقال: جزاك الله خيراً ما أحسن ما فعلت حيث لم تسم الشخص الذي أطلعك الله عليه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته فكان سلام وداع ولا علم لي بذلك. فما رأيته بعد ذلك في المدينة إلى الآن».

---

(١) «الفتوحات» ٤/٩٥.

والمعيار الذي تمكن من روح ابن عربي في هذه التجارب جعله يقطع بالرأي في المسائل النظرية. وأحياناً كان يؤنب بعض كبار المشايخ على ما يقعون فيه من تلبيسات وأوهام،، فـرؤي ذات مرة ينعت ما شاهده شيخ جليل بأنه وهم حينما ادعى أنه شاهد وتحدث مع الجن أثناء وجده. قال[1] ابن عربي: «رأيت طائفة بمدينة فاس ممن كانت الجن يخيل لهم صوراً في أعينهم وتخاطبهم بما شاءوا لتفتنهم وليسوا بجن ولا بشكل جن. منهم أبو العباس الدقاق بمدينة فاس وكان قد لبس عليه الأمر في ذلك فكان يخيل إليه أن الأرواح تخاطبه ويقطع بـذلك وسبب ذلـك الجهل بنغمتهم، فكان إذا قعد عندي وحضر مجلسي يبهت ثم يصف ما يرى فأعلم أنه يخيل له. فكان يصل في ذلك إلى حد الملاعبة والمصاحبة والمحادثة وربما يقع بينه وبين ذلك الـذي شاهده مخاصمة في أمور ومناكدة فتضره الجن من طريق آخر وهو يتخيـل أن تلك الصـور منهـا صـدر الضـرر وغلب عليـه ذلـك رحمه الله، وكان أبو العباس الدهان وجميـع أصحابنـا يشاهـدون ذلك منه، فمن عرف النغمات لم تلتبس عليه صورة أصلاً. وقليل من يعرف ذلك ويغتـرون بصدق مـا يظهـر من تلك الصور في أوقات».

ومن الصعب أن نقـرر ما إذا كـانت مكانـة ابن عـربي قـد جاوزت نطاق دائرة تلاميذه المعجبين به بل يغلب على الظن أنه لم يكن معروفاً في الدوائر الحاكمة العليا، أو إن كانوا قد علموا

(١) «الفتوحات» ٢/٨٢١.

به فقد وضعوا نطاقاً حوله حتى يتجنبوا انتشـار الحمية الصـوفية وانتشارها كثيراً ما أدى في الإسلام إلى ثورات سياسية. والأمـر الوحيد المؤكد هو أن ابن عربي لم ينل عند السلاطين الموحدين من الحظوة ما سيناله بعد عند أمراء المشرق الإسلامي في القسم الثاني من حياته بل أكثر من هذا، نراه هو نفسه يشير وإن كانت إشارته غامضة كل الغموض يشير إلى مناقشات عنيفة قامت بينه وبين السلطان يعقوب المنصور حول أمور دينية مناقشات يبدو أن ابن عربي لم يخرج منها موفور الكرامة والشأن قال ابن عربي[1]: «دخلت على بعض الصالحين بسبتة على بحر الزقاق [مضيق جبل طارق] وكان قد جرى بيني وبين السلطان من الكلام ما يوجب وغر الصدور ويضع من القدر. فوصل إليه الخبر، فلما أبصرني قال لي: يا أخي ذل من ليس له ظالم يعضده، فقلت له وضل من ليس له عالم يرشده، فقال: يا أخي! الرفق الرفق فقلت له: ما دام رأس المال محفوظاً، أعني الدين فقال: صدقت وسكت عني».

ويظن أن هذه الكراهية بينه وبين السلطان نشأت من إخفاقه في مساعيه من أجل شيخه المحبوب في بجاية أعني أبا مدين. الذي دعاه السلطان إلى بلاطه وهو خائف من إمكان وقوع أحداث سياسية ولكنه مات في تلمسـان (سنة ٥٩٤ هـ = سنـة ١١٩٧ م) مثقلاً بعبء السنين والعلل وآلام تلك الرحلة المتحجلة. ولا بد أن ابن عربي قد فكر حينئذ وقرر أن يترك بلاد المغرب نهـائياً

---

(١) «الفتوحات» ٤/٧٠١ قارن «رسالة القدس» ٢٦ حيث يروي هذه الحادثة بالتفصيل.

ابتغاء أن يجد في المشرق مجالاً أنسب لأفكاره وأقل تعرضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبي مدين ولئن لم يكن من المؤكد أن ابن عربي قرر هذا القرار في ذلك التاريخ، فمن المؤكد أنه غادر فاس في نفس السنة سنة ٥٩٤ متجهاً إلى مرسية وكأنه أراد أن يودع وطنه الوداع الأخير.

وفي هذه المرحلة لا بد أن يكون قد مر بسلا[١] وهي ميناء على المحيط الأطلسي وبسبته، ليعبر الزقاق (مضيق جبل طارق) ونزل في مدينة يكة وقد زالت هذه المدينة (وكانت توجد بين Vegerldella Frontera وبين Conil) وفي مسجد متهدم خارج المدينة عند شاطىء المحيط الأطلسي عاد الخضر فتجلى له ثالث مرة وهو يسير في الهواء بحضور ناس آخرين كانوا كابن عربي متوجهين إلى الشاطىء لزيارة روطة (واسمها اليوم Rota قرب قادس) وهي موضع يقصده الصلحاء من المنقطعين قال ابن عربي[٢]: فلما كان بعد ذلك التاريخ [سنة ٥٩٠ هـ سنة ١١٩٣ م] خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط ومعي رجل ينكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجداً خرباً منقطعاً لأصلي فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر فإذا بجماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة في ذلك المسجد وفيهم ذلك الرجل الذي كلمني على البحر الذي قيل لي

---

(١) قال ابن عربي في «الفتوحات» ٣/٩٠: «ولقد أخبرني بمدينة سلا، مدينة بالمغرب على شاطىء البحر المحيط يقال لها منقطع التراب [Finis Terrae] ليس وراءها أرض ٢٠٠٠ وقارن «الفتوحات» ٢/٤٦٠.

(٢) «الفتوحات» ١/٢٤٢، قارن «رسالة القدس» ١٨.

إنه الخضر وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة وكان بيني وبين ذاك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة فقمت وسلمت عليه فسلم عليّ وفرح بي وتقدم فصلّى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد وكان الباب في الجانب الغربي يشرف على البحر المحيط بموضع يسمى .يكة فقمت أتحدث معه على باب المسجد. وإذا بذلك الرجل الذي قيل إنه الخضر قد أخذ حصيراً صغيراً كان في محراب المسجد فبسطه في الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض ووقف على الحصير في الهواء يتنفل سنة الظهر التي تصلى بعد صلاة الظهر. فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا، وما فعل؟ فقال لي: سر إليه واسأله، فتركت صاحبي واقفاً وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسي:

شغل المحب عن الهواء بسره
في حب من خلق الهواء وسخره
العارفون عقولهم معقولة
عن كل كون ترتضيه مطهرة
فهو لديه مكرمون وفي الورى
أحوالهم مجهولة ومسترة

فقال لي: يا فلان! ما فعلت ما رأيت إلا في حق هذا المنكر.

وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء فرددت وجهي إلى المنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال لي: ما

بعد العين ما يقال: ثم رجعت إلى صاحبي وهو ينتظرني بباب المسجد فتحدثت معه ساعة وقلت له: من هذا الرجل الذي صلّى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتفق لي معه قبل ذلك، فقال لي: هذا الخضر فسكت وانصرفت الجماعة وانصرفنا نريد روطة موضع يقصد الصلحاء من المنقطعين وهو بقرية من بُشكنصار[1] [Oesonoba] على ساحل البحر المحيط».

وفي الشهور الأولى من سنة ٥٩٥ (١١٩٨ م) مر ابن عربي بغرناطة وبقي بها لزيارة واحد من شيوخه الذين يجلهم كثيراً وهو أبو محمد عبد الله الشكاز وهو في أهل باغة بغرناطة وقد أورد ابن عربي في «الفتوحات» أقواله في الإشراق النبوي، قال ابن عربي[2]: «دخلت على شيخنا أبي محمد عبد الله الشكاز [بالراء في المطبوع] من أهل باغة [Priego] بغرناطة سنة خمس وتسعين وخمسماية وهو من أكبر من لقيته في هذا الطريق ولم أرَ في طريقه مثله في الاجتهاد».

ولكن ليست لدينا أنباء أخرى عن زيارته لمرسية غير أنها وقعت في سنة ٥٩٠ قال[3]: «أخبرني بعض الصالحين بمدينة قرطبة من أهلها قال: سمعت أن بمرسية رجلاً عالماً أعرفه ورأيته وحضرت مجلسه سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمرسية. وكان

---

(١) لم يرد اسم هذا الموضع: بشكنصار في أي معجم من معاجم البلدان وكثيراً ما أخطأ طابعو «الفتوحات» في أسماء بلدان الأندلس ولهذا تجاسرت على افتراض أن صحته هو اكشنوبة.

(٢) «الفتوحات» ٢٤٣/١، ١١/٤ ـ قارن «رسالة القدس» ١٥.

(٣) «الفتوحات» ٩٤٤/٤.

هذا العالم مسرفاً على نفسه وما منعني أن أسميه إلا خوفي أن يعرف إذا سميته ـ فقال لي ذلك الفقير الصالح: قصدت، زيارة هذا العالم فامتنع عن الخروج إليّ لراحة كان عليها مع إخوانه فأبيت إلا رؤيته فقال: أخبره وبالذي أنا عليه فقلت: لا بد لي منه. فأمر بي فدخلت عليه وقد فرغ ما كان بأيديهم من الخمر، فقال له بعض الحاضرين: اكتب إلى فلان يبعث إلينا شيئاً من الخمر فقال: لا أفعل أتريدون أن أكون مصراً على معصية الله؟ والله ما أشرب كأساً إذا تناولته إلا وأتوب إلى الله تعالى ولا أنتظر الآخر ولا أحدث به نفسي. فإذا وصل الدور إليّ وجاء الساقي بالكأس ليناولني إياه أنظر في نفسي: فإن رأيت أن أتناوله تناولته وشربته وتبت عقيبه، فعسى الله أن يمن عليّ بوقت لا يخطر لي فيه أن أعصي الله، قال الفقير: فتعجبت منه مع إسرافه كيف لم يغفل عن مثل هذا ومات رحمه الله».

ولا بد أن إقامته في مرسية كانت قصيرة لأنه في ١١ رمضان من تلك السنة سنة ٥٩٥ (٧ يوليو ١١٩٨) نجده في المرية وكانت المرية مركزاً لمدرسة في التصوف ذات أثر بالغ في الحياة الدينية والسياسية في الأندلس على عهد دولة الموحدين منذ أن قام الشيخ أبو العباس ابن العريف ـ صاحب الكتاب المشهور المسمى بإسم «محاسن المجالس» بإحداث فتنة المريدين ضد دولة المرابطين في النصف الأول من القرن السادس، وقد استمر أحد تلاميذه المقربين وهو أبو عبد الله الغزالي يعلم الناس بتعاليم أستاذه في المرية وكانت بينه وبين ابن عربي مودة وكان الشهر شهر رمضان المكرم فحمل هذا ابن عربي على الإقامة في المرية

مدة أطول مما تحتاج إليه أعماله.

وهناك انقطع للصلاة والرياضة الروحية في عزلة ألهمه الله فيها أن يكتب كتاباً يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصوفية ينتفع به المريدون دون حاجة إلى مرشد وأيدت هذا الإلهام رؤيا رآها في المنام. فاستجاب ابن عربي لما أمر به هذا الإلهام وأنشأ يكتب كتابه «مواقع النجوم» وهو رسالة في الزهد والتصوف عرض فيها تحت ستار الرموز الفلكية الأنوار العالية التي يمنحها الله للصوفي في ثلاث مراحل في الطريق وابن عربي يرمز إلى مرحلة المريد وهي مرحلة ظاهرية مادية تتألف من ممارسة الأعمال الظاهرة التي أمر بها الإسلام ـ نقول إنه يرمز إليها بالنجوم التي سرعان ما يختفي لمعانها بمجرد ظهور قمر المرحلتين الأخريين اللتين فيهما يفسر الصوفي العبادات الظاهرة بمعنى باطن مستور.

قال ابن عربي[1]: «وقد بيناها [أي المعاني الباطنة للعبادات بكمالها ومالها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار والتجليات في كتابنا المسمى «مواقع النجوم» وما سبقت في عملي ـ في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلاً وقيدته في أحد عشر يوماً من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسماية. وهو يغني عن الأستاذ بل الأستاذ محتاج إليه فإن الأستاذين فيهم العالي والأعلى وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها فمن حصل لديه [هذا الكتاب] فليعتمد بتوفيق الله عليه فإنه عظيم المنفعة، وما حملني على أنّي

(١) «الفتوحات» ١/٤٣٦.

أعرف بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: إنصح عبادي:

وقال في موضع آخر[1]: «ذكرنا فصول هذه الكرامات وبينا مراتبها وما ينتجها في كتاب «مواقع النجوم» وما سبقنا إليه في علمنا أعني إلى ترتيبه لا إلى علم ما فيه وهو كتاب صحيح الطريق عظيم الفائدة صغير الجرم بنيناه على المناسبة فإن المناسبة أصل وجود العالم وخرق العوائد من العالم».

وقال في موضع آخر[2]: «[عطاء الفتوة] قد بيناه في هذا الكتاب «[الفتوحات]»، وفي كتاب «مواقع النجوم» في عضو اليد الذي ألفناه بالمرية من بلاد الأندلس سنة خمس وتسعين وخمسماية ـ عن أمر إلهي وهو كتاب شريف يغني عن الشيخ في تربية المريد».

وقال أيضاً[3]: «لما شاء الحق ـ سبحانه وتعالى أن يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود ويتحف خلقه بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته في خزائن جوده على يدي من يشاء من عبيده ـ حرك خاطري امتطاء المطية من مرسية إلى المرية فامتطيت الرحال وأخذت في الترحال مرافقاً أطهر عصبة وأكرم فتية سنة خمس وتسعين وخمسماية، فلما وصلتها لأقضي أموراً أملتها تلقاني شهر رمضان المعظم بهلاله وصافحني على مسامرته بها

(١) «الفتوحات» ٢/٤٩١.
(٢) «الفتوحات» ٤/٣٣٨.
(٣) «مواقع النجوم» ص ٤.

إلى أوان انفصاله. فألقيت بها عصا التسيار وأخذت في الذكر والإستغفار وكان لي أكرم جليس وأحسن أنيس.

فبينما أنا أتبتل وأتخضع وأخشع «في بيوت أذن الله أن ترفع» وقد أقمر هلاله وفاز بما مضى من أيامه ولياليه رجاله، إذا أرسل إليّ سبحانه رسول إلهامه مؤيداً ثم أردفه بما أوحي به للإبن التقي في منامه فوافق المنام الإلهام ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام وعلمت عند ذلك أني كما ذكرته من شاء من عباده في إبراز هذا الكتاب وإيجاده وإني الخازن على هذا العلم والمتحكم في هذه المراسم فنفث في روعه روحه القدسي أو طلع بأفق سماء همتي بدره البديع فانبعث الروح العقلي لتصنيفه وتوفرت دواعيه لتأليفه ونظر الروح الفكري في تكييفه الرفيع وحسن نظمه البديع».

٣ - مذهبه الروحي:

من اليسير أن نفهم أن مذهب ابن عربي في الزهد والتصوف هو في نفس الوقت الأساسي والقمة في فكره، فإذا كان التجلي الإلهي، وهو هدف التصوف هو البديل من العقل الفلسفي واللاهوتي في الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة القصوى وإذا كان المنهج الوحيد الفعال من أجل كلتا الغايتين هو الزهد الذي يهيىء النفس لمثل هذا التجلي[1] فإن هذين العلمين سيكونان

(١) يمكن الاطلاع على تفصيل هذه المقدمات في البحث الذي كتبناه بعنوان «ابن عربي الصوفي المرسي» الكرامة الثانية «الخصائص العامة لمذهبه» ص ٣.

طبعاً أهم العلوم: ألا وهما الزهد بوصفه المدخل ثم التصوف بوصفه الغاية في كل المذهب. لكن الرابطة الباطنة التي تجمع بينهما بوصفها واسطة وغاية تبرر مع ذلك أن ندرسهما معاً.

ولقد قدمت صورة إجمالية للموضوعات الرئيسية في مذهبه الصوفي في النفس وذلك في بحث عنوانه «علم النفس عند محيي الدين ابن عربي»[1].

غير مستند إلا إلى بعض المواضع البارزة في كتابه «الفتوحات» والخطوط العامة لكتابه «تحفة السفرة» أما البحث الذي نقدمه ها هنا فقد أغفلت فيه كتاب «الفتوحات» إغفالاً يكاد أن يكون تاماً لأن ما يتضمنه من وثائق غزيرة ولكنها مختلطة. غير متماسكة يجعل من العسير الإستفادة منه[2]، لهذا آثرت الإفادة من مصادر أخرى أكثر تركيزاً وإحكاماً سواء بالنسبة إلى الزهد وبالنسبة إلى التصوف، وهذه المصادر هي التي أورد هنا عنواناتها باختصار «التحفة» و «الأمر»، «التدبيرات»، «الكنة»، المواقع «الأنوار»[3]

(١) راجع «أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين» (باريس ليرو. سنة ١٩٠٦) جـ٣، ص ٧٩ - ص ١٩١.

(٢) راجع في القسم الأول الفصل الرابع، ومن ذلك انتفعت بكتاب «الفتوحات» لعرض مذهب الحب الصوفي وبعض المسائل الأخرى كوثائق عرضية متممة.

(٣) نشير هنا إلى هذه الرسائل: «التحفة» = كتاب تحفة السفرة إلى حضرة البررة طبع في استانبول سنة ١٣٠٠ م «الأمر» = رسالة الأمر الحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، طبع في استانبول سنة=

ومن هذه الرسائل الست نعرف من المؤلف نفسه التاريخ الدقيق لتأليف اثنتين منها هما: «التدبيرات» و«الموقع» اللتان تنتسبان إلى عهد شبابه أعني إلى سن الثلاثين والخامسة والثلاثين على التوالي، وصنفها في أسبانيا فكتاب «التدبيرات» صنفه قبل بدء حياة السياحة خارج شبه جزيرة ايبيريا وذلك في مدينة موررور وكتاب «المواقع» صنفه في مدينة المرية[1]. وهذا الترتيب التاريخي له أهميته، حتى لا نعزو إلى تأثير الأفكار الروحية ومناهج الزهد في التصوف الشرقي وحدها تكوين مذهب ابن عربي لأنه كان قد ألف كتاب «التدبيرات» قبل أن يتصل بزهاد المشرق وصوفيتهم والفصول الأخيرة منه في الزهد بينما كتاب «المواقع» كرسه كله للنظريات العليا في التصوف أعني لمذهب الكرامات، فمن الواضح إذن أن الفضل في تكوينه الروحي إنما يرجع أولاً إلى التعليم الحي الذي تلقاه من شيوخه الأندلسيين وإن لم يهمل - كما هو طبيعي - دراسة مؤلفات كبار الصوفية المشارقة والتأمل فيها، مثل «الرسالة القشيرية» إذ قال صراحة إنه أفاد منها

= ١٣١٥ هـ «التدبيرات» = كتاب التدبيرات الإلهية، نشرة نيبرج في ليدن، إبريل سنة ١٩١٩ م.

«الكنه» = رسالة في كنه ما لا بد للمريد منه القاهرة سنة ١٣٢٨ م.

«المواقع» = كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ.

«الأنوار» = رسالة الأنوار فيما يمنع صاحب الخلوة من الأسرار القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ.

(١) راجع في القسم الأول الفصل الثاني.

في بدء سلوكه الطريق[1] وكذلك بعض المصنفات الأخرى مثل «الرسالة» التي كانت تستخدم في المشرق الإسلامي والمغرب على السواء من أجل دراسة التصوف[2]، ويكفي أن نتذكر المواضع التي ترجم فيها لنفسه في كتاب «الفتوحات» لندرك في الحال صدق هذه الواقعة وهي أن الأثر الرئيسي في تكوينه الروحي إنما يرجع إلى التعليم الذي تلقاه من شيخوخه في الأندلس واقتدائه بأكابر الصوفية الذين التقى بهم هناك، فقد صرح في هذه المواضع بفضل هؤلاء وكذلك التراجم التي كتبها لخمسة وخمسين شيخاً في «رسالة القدس» وهم الذين تتلمذ عليهم وسلك بداية الطريق بإرشادهم وغالبيتهم من الأندلس[3].

أما الرسائل الأربع الأخرى التي نستفيد منها مصادر لنا في هذا البحث فليس من المحقق أنه صنفها في الأندلس ذلك أن رسالة «الأنوار» قد كتبها في قونية وهو في سن السابعة والأربعين، بينما الرسائل الثلاث الأخرى وهي «التحفة» و«الكنه» و«الأمر» يحتمل أنه ألفها في السنوات الأخيرة من حياته[4].

ولا حاجة بنا إلى القول بأن المصادر التي اعتمدنا عليها هنا لا تستنفد إمكان البحث فيما بعد في رسائل أخرى لابن عربي لم

---

(١) راجع «رسالة القدس» بند ٢٢.

(٢) ومن الكتب التي استفاد منها ابن عربي أكبر استفادة كتاب «الاحياء» للغزالي، راجع بعد في الفصل الخامس عشر.

(٣) راجع ما قلناه قبل وراجع أيضاً «رسالة القدس» في مواضع متفرقة.

(٤) راجع رسالة القدس.

تنشر بعد فهيهات هيهات! إذ مؤلفات ابن عربي ومعظمها مخطوط تشغل في كتاب «تاريخ الأدب العربي G. A. L لبروكلمن حوالي ١٥٠ رقماً[١] ومع ذلك فإننا لا نعتقد ان دراسة هذه الرسائل غير المنشورة ستكشف عن مفاجآت تغير الملامح الرئيسية للصورة الأولية التي نقدمها هنا للقارىء لأن الرسائل الست التي اعتمدنا عليها هنا تعطي فكرة دقيقة عن مذهبه في التصوف والزهد.

فرسالة «التحفة» خلاصة منهجية لكل مراحل الطريق تتألف من تعريفات حرة للألفاظ الإصطلاحية في كل منها ورسالة «الأمر» هي نوع من بيان قواعد الزهد وتحت كل باب من أبوابها تسرد القواعد والنصائح المتعلقة بالمريدين لتعليمهم على أحسن وجه وبالشيوخ لكي يمارسوا مهمتهم على نحو فعال. وبالإخوان الذين يعيشون جماعة للإنتفاع ثم إن جميع الأحوال الخاصة بحياة الزهد قد روعيت وكذلك ما يتصل منها بالوضع المادي ـ المسكن والملبس والطعام وتوزيع الأوقات؟ إلخ.. فضلاً عما يتصل اتصالاً مباشرةً أكبر بالحياة الروحية: مجاهدات المريد، شعائر البدء في الطريق تلقي الخرقة الفضائل أعمال التقوى والرياضات، الصلوات والأناشيد الدينية، أعمال البر والإحسان مراتب الكمال، الكرامات والمقامات، أما رسالة «التدبيرات» فسنفيد من الفصول الأخيرة منها وحدها وهي خلاصة موجزة لقواعد الزهد سيفصلها ابن عربي فيما بعد في كتابه «الأمر» حتى ليكادا يتفقان في الترتيب اتفاقاً شبه تام دائماً. وهذا الإتفاق له مع ذلك قيمته

---

(١) بروكلمن: «تايخ الأدب العربي» G. A. L جـ١، ص ٤٤٢ ـ ص ٤٤٨.

المستندية التي أشرنا إليها من قبل للبرهنة على أن مذهب ابن عربي في التصوف والزهد كان قد تكون في الأندلس قبل ارتحاله عنها إلى المشرق - أما الرسالة الشديدة الإيجاز التي عنوانها «كنه ما لا بد للمريد منه» فهي نوع من التذكرة بالوصايا التي يجب أن يعمل بها المريد وتتعلق بتوزيع أوقاته، ومحاسبة ضميره والتأمل في الموت والمناقب إلخ. - وأخيراً فإن الرسالتين الباقيتين، وهما «الموقع» و«الأنوار» تزيداننا بياناً عن مذهب ابن عربي في التصوف فالأولى منهما هي في الواقع دراسة مضطربة لجميع الكرامات الرؤى والكلمات والإلهامات وخوارق العادات التي يحظى بها الصوفي ثمرة لما حصله من فضائل، وأما الثانية فتصف المدارج المختلفة في التأمل الصوفي والإستعدادات المتعلقة به، والوسيلة المؤدية إلى بلوغ ممارسة الخلوة الروحية، وثمارها وهي الكشف والتوحيد المعول.

وقد تجنبت استغلال هذا الكنز من المعلومات المتعلقة بالتصوف والزهد المدفون في كتاب «الفتوحات» للأسباب التي أشرت إليها من قبل، وهذا الكتاب بأجزائه الأربعة يعالج جميع المسائل التي أجملها في الرسائل التي اعتمدنا عليها[1] ولم يشذ عن ذلك إلا ما يتعلق بدراسة مذهبه في الحب الصوفي فقد اضطررت في ذلك إلى الرجوع إلى كتاب «الفتوحات» لأنه لم يعالجه في الرسائل الأخرى معالجة كافية.

وقد آثرت بالنسبة إلى هذه المصادر أن أضعها في ختام هذا

(١) راجع ما قلناه من قبل.

البحث قسماً ثالثاً من هذا الكتاب بدلاً من الإتيان بها في ثنايا العرض مترجمة فبهذه الطريقة سيصبح العرض المذهبي متصلاً سهل المتابعة مع الإشارة في كل مسألة إلى النصوص التي تؤيدها وتستند إليها[1]، وعلى هذا النحو أيضاً يمكن أن نضمن في العرض المذهبي مقارنات موحية بالمذاهب والأساليب الشائعة في الرهبانية المسيحية الشرقية وهذا من شأنه أن يعين على حل المشكلة التاريخية المعقدة مشكلة أصول الروحانية الإسلامية التي طالما أثار الباحثون الجدل حولها كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب.

إن الإسلام - وروحانياته - قد نشأ في وسط جغرافي - بلاد العرب سوريا مصر، فارس - كان في الوقت نفسه قلب الحضارة القديمة وميداناً لتعايش أشد الأفكار الدينية والفلسفية تبايناً: من ناحية كانت هناك الأفلاطونية المحدثة السكندرية التي كانت فلسفة وصوفية وثيورجية (على الأقل عند ممثليها المتأخرين خصوصاً يمبليغوس وأبرقلس) في وقت واحد، ومن ناحية أخرى كانت هناك الفتوحية التي نشأت من خليط متفاوت من العناصر الهلينية والشرقية وكانت إلى جانب كونها فرقة دينية مذهباً صوفياً نظرياً: ومن ناحية ثالثة كان ثمة الزهد المسيحي الذي كان

---

(١) وفي هذه الإشارات أحلنا إلى إرقام الصفحات في النص العربي كما أننا نثبت هذه الأرقام في الترجمة بين قوسين معتوقتين [ ] تسهيلاً للبحث.

[لم تثبت هذه النصوص أولاً لأنها بين يدي القارىء العربي وثانياً لأننا بسبيل التحقيق النقدي لها - المترجم].

بطبعه منهجاً عملياً في الحياة وإن كان يتضمن في داخله بذور تصوف نظري مع ذلك. وينبغي أن نضيف إلى هذه العناصر الثلاثة المتداخلة عوامل من الممكن أنه كان لها تأثيرها في نشأة الروحيات الإسلامية ونعني بها النماذج البعيدة جداً للبوذية الهندية[1]، على أن حل هذه المشكلة يقتضي القيام بتحليل دقيق للوثائق الإسلامية ذات الأثر التاريخي البارز وذلك من أجل عقد المقارنة بين ما ورد فيها من أفكار ورموز ومجاهدات روحية وبين النماذج المحتملة حتى يمكن أن نستنتج بطريقة علمية الدور المتفاوت القوة الذي كان لهذه النماذج في نشأة الروحانيات الإسلامية ودون أن أطمع في أكثر من محاولة موقتة وسأتعرض ـ على هامش كل مسألة في التصوف والزهد أثارها ابن عربي ـ لنظائرها المتقدمة عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الإسلام وإن اطلاعي عليها لأيسر[2].

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذه المسألة كتهاب ماسينيون: «بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي» ص ٤٥ ـ ص ٨٠.
فقد عرض صورة جامعة للتأثيرات الأجنبية التي ربما أثرت في نشأة الروحانيات الإسلامية وناقش احتمالات كل منها وذكر المدافعين عن مختلف الفروض التي قيلت في هذا الصدد.

(٢) المصدران الرئيسان اللذان اعتمدت عليهما في هذه المقارنة هما:
Pourrat: la spiritalite Chretienne. I. Les Origines de L'Eglise au moyen age, Paris, Le Coffre, 1918.
Besse: Les moines d'orient anterieurs au Concile de Chalcedoine (452). Paris, Oudin, 1900.

وكلا المؤلفين اعتمد على مصادر أصيلة من كتب الآباء والرهبان ذكرت في هوامش صفحات الكتابين.

وهكذا فإن هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربي تحقق ـ على نحو متواضع هدفين: فهي تسهم من ناحية في إيضاح لغز أصول الزهد والتصوف في الإسلام ومن ناحية أخرى تقدم عن الدراسة المقارنة للظاهرة الدينية وثيقة مهمة وذلك لأنه كما لاحظ بحق بينارد لابوليه Pinard de la Boullay[(١)] كتب التصوف والزهد التي وضعها منشئو المدارس أو الطرق ـ كما هي الحال هنا لا تقتصر قيمتها الإخبارية على الحياة الروحية لصاحبها ومواهبه النظرية، بل تمتد أيضاً ـ بما لها من تأثير عميق وواسع في نفوس الأتباع ـ إلى أن تكون وثائق ثمينة تركز في كلمات دقيقة الأفكار التي يقول بها جمهور كبير من الأتباع وما عانوه من تجارب روحية وإن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية لتسود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية.. ولهذا لم يطلق عليه اسم «محيي الدين» لسبب آخر إنما لقب بذلك لأنه أحيا الحياة الدينية وجددها، كما لقب أيضاً: «بالشيخ الأكبر» سواء عند السنة وعند الشيعة الفرس[(٢)].

٤ ـ المبادىء الأساسية في الروحانيات:

الزهد والتصوف ـ وجودهما في الإسلام بوصفهما علمين مستقلين ـ الفوارق بين كليهما في نظر ابن عربي ـ مضمون كل منهما ـ الصلات المتبادلة بينهما ـ اللطف، مبدأ الروحانيات

---

(١) راجع كتاب L'Etude Comparee des religions (Paris Beau chesne 1925, tone 11. PP. 295 - 6.

(٢) راجع ماسينيون: الحلاج (باريس: جيتنر سنة ١٩٢٢)، ص ٣٧٧، أسين (ابن مسرة) (مدريد سنة ١٩١٤) ص ١١٤ ـ ص ١١٥.

تصـوره وضرورتـه ـ أنواعـه ـ آثـاره على الـرغم من أن الـزهـد والتصوف في مذهب ابن عربي لا يبدوان ـ كما هو طبيعي ـ بنفس الـدرجة من الاستقـلال والتمايز الفني التي يبدو أن عليهـا في الروحانيات المسيحية منذ القرن السادس عشر فـإنه من الممكن القول إن كليهما وجد منذ عهد بعيد بأسماء مختلفـة ولكن مع تشابه في المضمون المذهبي، وكانا بمثابة فـرعين منتزعين من جذع اللاهوت. أجل إن الغزالي (القرن الحادي عشر) قد ميز بين علم التوحيد وبين الأخلاق الدينية لكنه نظر إلى هذه الأخيرة على أنها علم مستقل بذاته بـإزاء الأخلاق العمليـة أو العلم العملي الذي ينظر إليه على أنه إعداد وسبيل إلى التصوف الذي هو عنده زهد تطهيري[1] وبينما نهى اللاهوت الصـوفي في المسيحية لا يوجد عنـه كتب مستقلة قبل القـرن السادس عشـر[2] نرى على العكس من ذلك أنه انتظم علماً في الإسلام من القرن الثـاني حتى الرابع الهجري أي من الثامن إلى الحادي عشر الميلادي. ومن بين هذه الكتب المنظمة في التصوف «كتاب اللمع» الذي ألفه السراج حوالي سنة ٧٠٠[3].

---

(١) راجع أسين: «تصوف الغزالي» بيروت سنة ١٩١٤ Asin: La myatigue d'al Gazzali.

(٢) راجع Pourrat الكتاب السابق الذكر جـ ٢ ص ١٩٨، ٥٠٧.

(٣) [كذا ورد في نص المؤلف! وهو خطأ طبعاً لأن أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي مؤلف كتاب: «اللمع في التصوف» قد توفي في رجب سنة ٣٧٨ هـ (أكتوبر ـ نوفمبر سنة ٩٨٨ م) فلعل هنا خطأ مطبعياً صوابه: سنة ١٠٠٠ م].

ونشره وحلله رينولد نيكلسون[1] على أن هذا التقدم التاريخي يجب ألا يثير عجبنا لأنه ظاهرة عادية في كل مظاهر الحضارة الإسلامية: إن الإسلام في الشرق كان الوريث لتراث الحضارة القديمة اليوناني والمسيحي على السواء في وقت كان الغرب فيه فقيراً في العلم كل الفقر، فاستطاع عن سعة أن يحافظ وينمي وينظم المعارف الفلسفية والدينية التي خلفها العلم اليوناني والتقاليد الرهبانية والآباء المسيحيون[2].

وابن عربي وجد هذين العلمين: الزهد والتصوف وقد نظما من قبل وعنده أن الفارق بين كليهما هو في هذا إن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة: أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التي تبين للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى والثاني يتألف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان تبعاً لمقاماتها في المعرفة وهي بسبيل عبادة الله، أعني أنه يتألف من الأفكار والعواطف أو الإنفعالات الدينية التي هي في آن واحد علل ومعلولات للفضائل. ولهذا فإن ابن عربي يسمي أولهما باسم العلم «الرسمي» والثاني باسم العلم «الذوقي» والزهد علم

---

(١) في سلسلة جب التذكارية، المجلد رقم ٢٢، ليدن، إبريل سنة ١٩١٤.

(٢) قام ماسينيون بدراسة أصول وتطور اللاهوت الزهدي والصوفي في الإسلام، وذلك في كتابه العظيم وهو: «عذاب الحلاج» ثم في كتابه: «بحث نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» (باريس، جيتنز سنة ١٩٣٢).

عملي، وفن لعبادة الله ومنهج في الحياة، وأداة تؤهل للتصوف.

أما التصوف فمعرفة تجريبية، وذوق لأحوال المعرفة التي تولدها في النفس المجاهدات الزهدية ولكن التصوف ليس مجرد علم نفس طبيعي وإن كان هذا ينطوي في مضمونه لأنه يقوم بتحليل وتفسير الظواهر الخارقة للشعور كلما أمكنه ذلك، أعني تفسير أسرار الحياة الروحية (التجليات والمواجيد والكرامات) والشواهد على صحتها[1].

وعلى الرغم من أن ابن عربي يجعل اليقين من شأن نور الإيمان وحده وينكر ـ كما نعرف[2] على العقل الطبيعي أن يكون معيار الحق في أي مبحث فإنه من الواضح أن الزهد كما تصوره سيحتاج إلى إكماله ببعض المبادىء المنتزعة من اللاهوت الدوجماطيقي (= علم الكلام) والأخلاق الدينية وعلم النفس. بين أنه لا ينزل إلى تفصيلات هذه المبادىء لأنه يفترض أنها معروفة جيداً بل يكتفي بسردها بإيجاز ثم يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالي أيضاً. إن المؤمن ينبغي أن يقتصر على تعلم المبادىء الدينية والأخلاقية والعبادات ومبادىء الزهد الضرورية في كل حالة[3]، ولا نقصد من هذا أن كتب ابن عربي ينقصها البحث في مذهب الصوفية في الرذائل وأضدادها من الفضائل

---

(١) «المواقع» ص ١٨ ـ ص ١٩.

(٢) راجع «الخصائص العامة لمذهبه بندم.

(٣) «المواقع» ص ٣٥، ٥٣، ٥٥.

مكنه بخلاف الغزالي كان يكتب خصوصاً للمؤمنين الورعين الذين كرسوا أنفسهم للحياة الروحية لا لجمهور المؤمنين العاديين لذلك هو يفترض مقدماً أن أولئك يعرفون قواعد السلوك والأخلاق التي نشرها الغزالي في الربع الثالث من كتاب «الاحياء» ويكرس كل جهوده للتصوف ويلذ للناس القول بأن الأساس الأخلاقي لمذهبه الصوفي مأخوذ من أرسطوطاليس وهو المذهب التقليدي في الإسلام ويوجد موجز لهذه الأخلاق ينسب إلى ابن عربي لكن ليس فيه أي شيء جديد يستحق منا أن نعرضه ونحلله ها هنا، فضلاً عن لهجته العقلية أو غير الدينية تجعل من المحتمل جداً أن يكون منحولاً على ابن عربي[1].

أما الأساس النفساني لمذهبه الصوفي فقد درسناه في رسالة

---

(١) عنوانه: «كتاب الأخلاق» (القاهرة بغير تاريخ) ويتألف من ٦٠ صفحة من القطع الصغير وليس من المؤكد عندي أن الكتاب لابن عربي لأنه ليس في هذا الكتاب أية إشارة إلى سائر كتبه والمذهب الأخلاقي الوارد فيه: تنقصه كل عاطفة دينية، وهو أمر لا يمكن تفسيره خصوصاً وأن التاريخ الذي يقول الناشر إن ابن عربي ألف هذه الكتاب فيه هو سنة ٥٩١، أي قبل رحلته إلى المشرق وكان قد دخل طريق التصوف نظرياً وعملياً قبل هذا التاريخ وليس من البراهين على صحته أن ابن عربي أشار في «الفتوحات» (جـ ٤، ص ٥٩٥ - ص ٥٩٦) إلى أن له كتاباً صغيراً بنفس العنوان ألفه في ذلك التاريخ لأن هذا يختلف عن الكتاب المطبوع لأن هذا كما قلنا لا يبحث إلا في طبيعة العادات الأخلاقية وأسبابها وأنواعها وتقسيمها إلى خيرة وشريرة وإصلاحها ثم الأخلاق التي يتميز بها الإنسان الكامل.

خاصة[1] فوصفنا رأيه في الظواهر النفسية السوية، الفكرية منها والإنفعالية وأوضحنا مذهبه الميتافيزيقي وأصل الروح وغايتها ودرسنا علم النفس الصوفي عنده أعني تحليل ابْن عربي للظواهر النفسية الخارقة والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة وهو المتعلق بعلم النفس التجريبي السوي هو في جوهره أفلاطوني محدث وأفلوطيني على وجه التخصيص وإن بقيت فيه آثار أرسطية بارزة والقسم الثاني هو تكييف للنزعة النفسانية الشاملة عند أفلوطين مع العقيدة الإسلامية والقسم الثالث، وهو علم النفس الصوفي عنده بحث أكثر أصالة وانطلاقاً بسبب طابعه التجريبي: فقد عرضنا فيه التحليلات التي قام بها ابن عربي للأحوال التي تتألف منها المواجيد: عدم الشعور التدريجي المصحوب بظواهر انفعالية وامتثالية ومن البين أن هذا القسم الثالث أكثرها فائدة بالنسبة إلى هذا البحث الذي فيه نتمم ما بدأناه في ذلك البحث الأول الذي كنا قد اقتصرنا فيه على الاعتماد على بعض المواضع في كتابي «الفتوحات» و«التحفة».

والآن وقد وضعنا الخطوط العامة للحدود غير الواضحة التي تميز الزهد من التصوف ينبغي أن نذكر أن الزهد لا يهم ابن عربي من حيث ما فيه من أمور مشتركة بين المؤمنين العاديين بل إنما يهمه من حيث ما فيه من أمور خاصة لأولئك الذين يتطلعون إلى الكمال الصوفي في عزلة عن الدنيا لأن الزهد الذي يدعو إليه ابن عربي هو في جوهره زهد الخلوة، ومن هنا ارتباطه الوثيق

---

(١) راجع: أسين: «علم عند محيي الدين ابن عربي (باريس ليدو سنة ١٩٠٦ م).

بالتصوف والواقع أن ابن عربي[1] يقول بوجود توازن مستمر بين ظاهرة الزهد وظاهرة التصوف بين الفضائل وبين الكرامات أو المنح الإلهية: فالفعل الظاهر للفضيلة يناظره دائماً كثمرة له تجربة (وجدانية أو انفعالية) باطنة روحية لكن. هذه التجربة تولد بدورها إذا كانت صادقة فعلاً ظاهراً للفضيلة أعلى درجة وظاهرة زهدية أخرى وعلى هذا فإن الظاهرة الصوفية تقوم بين ظاهرتين زهديتين: ما يولد وما يتولد عنها، وهذا قانون عام ليس له إلا استثناء واحد؛ فبعد الظاهرة الصوفية للوجدان الأعلى الذي يسميه ابن عربي باسم الوجدان الذاتي وهو يساوي الإتحاد المحول النهائي المستمر لا يتولد أي فعل زهدي ثمرة لهذا الوجدان

وابن عربي ينظر إلى «التوفيق» على أنه البذرة الأولية لكل ظاهرة زهدية وصوفية ومن هنا ينبغي بيان آرائه اللاهوتية في هذه المسألة الأولية في حياة الروح[2].

إن التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للعبد لكي تكون أفعاله موافقة لما تقضي به الشريعة الإلهية وفكرته تتضمن عوناً مزدوجاً إشراقياً وعملياً كما هو الحال في اللاهوت المسيحي. إذ هي صدى واضح له. وهذا التوفيق ليس ضرورياً فقط للنجاة بل هو أيضاً ضروري لكل فعل خير وإن كان خيره طبيعياً وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها وأكثر من هذا فإن ابن عربي ـ وهو في هذا يتفق مع القديس[3] أوغسطين ـ يصرح بأن التوفيق

---

(١) «المواقع» ١٦٩.

(٢) «المواقع» ١١، ١٢، ٥٢، ٩٣، ١٣٣.

(٣) «المواقع» ٨٩، ١٢٢، ١٤١.

ضروري حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله.

وفضلاً عن انقسامه أساساً إلى إشراقي وعملي فإنه ينبغي تقسيم كلا القسمين إلى قسمين آخرين: توفيق طبيعي، وتوفيق خارق للطبيعة أو ديني وفقاً لكون أثره ينحصر في مجرد معاونة الإنسان على جعل أفعاله مطابقة لما يقضي به القانون الطبيعي. أعني العمل المستقيم أو أنه يتجاوز النظام الطبيعي فينير الإرادة ويحركها إلى فعل الإيمان بالله ووحيه ابتغاء ممارسة الفضائل اللاهوتية والصعود في درجات الكمال الروحي. من المحاسبة التي هي أصل التوبة حتى الوقوف مع الله والإشراف الصوفي.

وأخيراً ينقسم التوفيق إلى مباشرة وغير مباشرة وفقاً لكون الله ينير ويحرك دون أدوات، أو يستعين في ذلك بمذهب أناس آخرين وإرشادهم والإقتداء بهم. وإذن ففي نقطة ابتداء العملية الزهدية التصوفية نجد التوفيق بمثابة بذرة أو جرثومة أولية وابن عربي يرسم منحنى هذه العملية بألفاظ محددة: التوفيق الفضيلة التحقق (الإيمان الحي) الفناء، الإتحاد بالله التجلي الكرامات، إن النفس هي محل التوفيق، ولهذا هي مقام الله كما أن النفس المحرومة من توفيق الله هي مقام الشيطان وابن عربي يوزع المواضع في النفس لمقام الله وتوفيقه توزيعاً خيالياً على نحو غير مستقر في كتبه فأحياناً يذكر خمس منازل متداخلة هي النفس، القلب، الروح السر، سر السر، وأحياناً أخرى[1] يذكر ستاً ولكن بألفاظ مادية لا نفسية كالتي أوردناها في التوزيع السابق

---

(١) «التحفة» ٧.

وهي «القلب، الشغف، الفؤاد، حب القلب، سويداء القلب المهجة، والسدم.

ويناظر كلاً منها وظيفة معينة من وظائف التوفيق على هذا الترتيب: الإيمان المحبة والعشق، المشاهدة أو الرؤية الإلهية، الحضرة الإلهية،، المكاشفات الغيبية التجلي[1].

والآن وقد بينا هذه المبادىء الأساسية في روحانية ابن عربي فلننظر كيف تتحقق في الحياة أولاً وفي مذهبه في الزهد والتصوف ثانياً وإن كان من العسير الفصل بين كلا الأمرين فصلاً تاماً.

٥ ـ أجناس الحياة الروحية[2]:

العباد في الدنيا ـ حياة الخلوة والرباط ـ أنماطها ـ العابدات والأغافيات في الإسلام ـ فوائد ومضار حياة الخلوة وحياة الرباط عدم ثبات رأي ابن عربي في هذه المسألة ـ الطريقة وأصلها المسيحي طريقة ابن عربي ـ تنوع الطرق الصوفية في الإسلام في الأندلس، فكرة الشيخ وما يناظرها في المسيحية ـ الضرورة إليه ومناقبه في نظر ابن عربي.

أشرنا إلى أن ابن عربي يهتم في رسائله اهتماماً خاصاً وإن لم يكن محصوراً بدراسة الحياة الروحية عند العباد. كذلك نراه يشير إلى قواعد الزهد التي يوصي بها المؤمنين الذين يعيشون في

---

(١) «التحفة» في الموضع نفسه.

(٢) «الأمر» ومواضع متفرقة «الكنه» ٤٣، ٤٧، «التدبيرات» ٢٣٥، ٢٣٨ «الأنوار» في مواضع متفرقة. قارن Besse الفصلين ٢، ٣.

الدنيا ولكنها إشارة عابرة عرضية وابن عربي يرمي في ذلك إلى الوصول إلى أن يعيش المؤمنون العاديون إما معتزلين للدنيا أو في الدنيا ولكن عيشة الزاهدين قدر المستطاع.

وهكذا نجد جميع أنماط الحياة الدينية تقريباً التي توجد في الرهبانية المسيحية تظهر في القواعد الدقيقة التي يضعها في رسائله.

فأولاً في مطلع حياة الخلوة ودون التوغل في درجاتها يستطيع العابد في الدنيا بل يجب عليه أن يوفق بين مشاغله الدنيوية وما تقتضي به قواعد الكمال الروحي ووصاياه وهذا شبيه بأتباع الطريق الثالث التي نظمت في أوروبا في القرن الثالث عشر[1].

ويوجد في داخل النظام الديني بالمعنى الحقيقي نوعان أساسيان للخلوة، كما في المسيحية: الخلوتيون والمرابطون وكلاهما يمثل أنواعاً متشابهة لما في الرهبانية المسيحية! ففي داخل الحياة المشتركة وفي الخلوة يكرس المريدون أنفسهم إما للحياة التأملية أو للحياة الفعالة الداعية، أو لحياة السياحة

---

(١) كانت هذه الطريقة الثالثة للحياة الدينية هي الأكثر شيوعاً في أسبانيا الإسلامية إن لم تكن الوحيدة. فمعظم الشيوخ الذين ذكرهم ابن عربي في «رسالة القدس» كانوا يعيشون من كسب أيديهم أو من ممارسة مهنة حرة في الدنيا وهذا بيان بأشهر ما ذكره ابن عربي من هذه المهن: حجام، صانع البرغات، فلاح جراح شكاز، خياط القلنسيات، حداداً معلم في مدرسة، فاخراني فراز، خياط، صانع حرير، حناوي، صانع الأواني، بائع البابونج عشاب، إسكافي.

والأسفار والتأمليون الذين يعيشون في صلوات دائمة، والشحاذون الذين يتظاهرون بالجنون تواضعاً ورياضة كانوا غير نادرين في الإسلام وإن لم يكونوا طرقاً مستقلة كما في المسيحية وأكثر من هذا: يبدو أن طريقة الأخوات الأغافيات[1] التي عرفت في المسيحية حتى القرن الخامس وجدت أيضاً أحياناً في الإسلام إذا كان لنا أن نحكم من تحريم ابن عربي لها تحريماً قاطعاً وذلك حينما يحظر على أتباعه الإتصال والمواخاة مع النساء العابدات[2]. ورغم هذا فإن ابن عربي نفسه كان يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في أشبيلية، وهي نونة (Nuna) فاطمة[3].

ولقد شغل الزهاد المسيحيون بمسألة الاختيار بين حياة الخلوة

---

(١) هذا الإسم يطلق على الراهبات اللاتي تعيش كل منهن في صحبة راهب وقد بين الذين كتبوا في الزهد الأخطار الناجمة عن هذا الاختلاط مثلما فعل افراتس Afrastes يوحنا الذهبي القيم، وغريغوريوس - إلى أن قضى على هذه العادة بالقانون الذي أصدره ثيودوسيوس الشاب في سنة ٤٢٠ م راجع Besse ص ٦٤.

(٢) راجع «الأمر» ص ١٠٠ حيث يرد اعتراضه على مواخاة النساء وكأنه يشير بذلك إلى هذا النظام ويدل أيضاً على وجود هذا النظام في الإسلام ما ذكره بوضوح - وإن كان حديثاً - الكمشخانوي (القرن التاسع عشر الميلادي) في كتابه «جامع الأصول» (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ)، ص ١٥٠ فقد نهى مخالطة النساء الأجنبيات اللواتي يسميهن بعض الصوفية بالبنات أو الأخوات - راجع فيما يتصل بوجود رباطات للعابدات في الإسلام منذ القرن الثاني للهجرة وبالجملة ما يتعلق بنشأة الحياة الرباطية في الإسلام - أسين: «ابن مسرة ومدرسته» ص ١٢ - ص ١٤.

(٣) راجع رسالة القدس بند ٥٥ وابن عربي في رسالة القدس (١١٢).

وحياة الدير شغلاً عظيماً فأشاد كزيانو Casiano والقديس نيلو Nilo والقديس باسيليوس وبالجملة كل آباء الكنيسة بالفوائد الـروحية التي يجنيها المريدون من حياة الدير في تكوينهم الروحي.

ذلك إن الحياة المشتركة تهيء فرصاً دائمة لممارسة فضائل عديدة - مثل المحبة، والتهذيب الأخوي وحسن القدوة والتواضع والطاعة - مما لا يوجد في حياة الخلوة، وفي مقابل ذلك نجد أن حياة الخلوة أنجح في تحقيق السلام الروحي الذي لا غنى عنه من أجل التأمل وبعد أن وازن القوم بين منافع ومضار كلتيهما وأوصوا بتفضيل حياة الدير للمريدين ابتغاء حسن تكـوينهم ولم يـوصـوا بحيـاة الخلوة إلا لأولئـك الـذين كبحـوا شهـواتهم في معاملاتهم مع إخوانهم وبفضل إرشاد شيوخهم، فأصبحوا بذلك معدين لحياة التأمل. والوقائع تؤيد هذا فإنه على الرغم من أن حياة الخلوة سبقت تاريخياً حياة الدير فإن هذه الأخيرة ما لبثت أن انتصرت وأبعدت حياة الخلوة في العالم المسيحي وشيئاً فشيئاً زالت الخلوات منذ القرن السابع بمقدار ما ازدادت الأديرة[١].

هذه الموازنـة الدقيقـة بل مـا هو أدق من ذلـك قد أقـامها الصوفية المسلمـون بين فوائـد ومضار كـل منهما والغـزالي في «الاحياء»[٢] عددها وحللها بعمق ناسباً إلى الخلوة زيادة في السعة والحرية في التبتل والتأمل وملاذاً أفضل ضد الخطايا المتضمنة في

---

(١) راجع Besse ص ٢٧ - ٣٦: و Pourrat جـ ١، ص ٤٤٠.
(٢) راجع أسين: «الغزالي: مذهبه في التوحيد والأخلاق والزهد ص ٤٠٧ - ٤٢٩.

الحياة المشتركة: مثل الوشاية والنفاق والحسد والبغضاء والطمع إلخ... في حين أن الحياة المشتركة تيسر أسباب الحياة والتعليم والتربية الروحية والعزاء للنفس وللغير والقدوة الحسنة وأعمال الإحسان والبر والتواضع. ومعرفة عيوب النفس لإصلاحها إلخ... والنتيجة التي يستخلصها الغزالي من هذه الموازنة الدقيقة تتفق في أساسها مع ما يقول به الصوفية المسيحيون حين يقررون أن الأفضل لمن لم يقمع شهواته أن يتخذ الحياة المشتركة لا حياة الخلوة.

بيد أن مذهب ابن عربي ليس صريحاً كل هذه الصراحة[١]، فلبلوغ الكمال في طريق التصوف يجب على النفس أن تتخلص من كل تعلق بالدنيا وأن تسعى للأنس والاتحاد بالله وحده عن طريق الذكر، ولهذا فمن الواضح أن المريد يجب أن يبدأ بحياة الخلوة لكن ابن عربي لا يجهل فضل الشيخ وضرورته إذ هو بمثابة الطبيب للنفوس وعليه أن يرشد المريد ويعلمه ويربيه ولهذا فإنه مع اعترافه بفوائد الخلوة المطلقة فإنه لا ينصح بالخلوة المطلقة إلا للمريديين الذين تم تعليمهم، على أن صحبة الشيخ أفضل. بشرط تجنب أهل الدنيا بل وتجنب إخوانه من تلامذة الشيخ.

وهذا التردد في موقف ابن عربي انعكاس للوسط الغربي الذي نشأ فيه ابن عربي، إذ يلوح أن أسبانيا الإسلامية لم يكن فيها كما في الشرق الإسلامي نظام الرباطات أو الخانقاهات التي

---

(١) التدبيرات «ص ٢٣٥».

فيها تجري الحياة المشتركة بين الإخوان وفقاً لنظام شبيه بما في الأديرة النصرانية ونحن شاهدنا[1] كيف أن ابن عربي نشأ تحت إرشاد وتعليم شيوخ روحيين مختلفين درس على الواحد بعد الآخر وحده أو في صحبة إخوان له مريدين أحياناً في المساجد وأحياناً ثانية في منازل هؤلاء الشيوخ أنفسهم وأحياناً ثالثة في منزله هو، مع حضوره للدروس يومياً ولزومه لخدمتهم، نعم لم توجد في أسبانيا الرباطات أو الخانقاهات التي شاهدها ابن عربي بعد ذلك في المشرق فلما شاهدها انتابه مزيج من الدهشة والنفور، وفي «رسالة القدس»[2] تحدث عن الحياة الإنحلالية التي تدب فيها. إن اسبانيا كانت في التعليم[3] المدني وفي التعليم الروحي على السواء تدين بفكرة الحرية الخالية من قيود النظام الرتيب: كان كل إنسان يختار بنفسه الشيخ الذي يروقه حتى إذا أخذ خطه منه تركه إلى غيره في نفس الناحية أو في ناحية أخرى على أن اجتماع عدد من التلاميذ مؤقتاً حول شيخ واحد لم يكن أمراً نادراً. لكن هذا التجمع لم يكن له نفس الخصائص التي لتجمع الرهبان في الأديرة المسيحية تجمعاً إجبارياً أساسياً ونهائياً. أما في المشرق الإسلامي فإن التنظيم في جماعة كان مزدهراً نراه في قيام كثير من الطرق وجماعات

---

(١) راجع «رسالة القدس» بنود ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٤٢، ٥٤، ٥٥.

(٢) راجع «رسالة القدس» ١.

(٣) ربيرا: «التعليم عند المسلمين في أسبانيا» في كتابه: «أبحاث ورسائل ومدريد ميستره، سنة ١٩٢٨، جـ١، ص ٢٩٩، وما يليها.

الإخوان التي لكل منها نظامها الخاص وقد أسسها كبار مشايخ الصوفية والزهاد منذ القرن السادس الهجري[1].

وابن عربي عرف هذه الجماعات عن قرب لما أن وصل المشرق لكنه يبدو أنه لم يدع أبداً إلى الانخراط في واحدة منها طوال حياته المديدة غير أن نفوره في أول الأمر من هذا النظام أخذ يتلاشى شيئاً فشيئاً تحت تأثير البيئة إلى حد أنه كتب رسالة «الأمر المحكم المربوط» وهي كما ذكرنا من قبل نوع من مدونة القواعد الخاصة بالحياة في الرباطات[2].

والرهبانية المسيحية بدأت منذ القرن الرابع الميلادي: فإن فلمون لقن قواعد الطريقة الرهبانية إلى تلميذه القديس باخوم قبل سنة ٣٢٠م وبعدها ظهرت قواعد الطرق التي وضعها فويمن وأشعيا والقديس أنطون والقديس باسيليوس وكلها تتألف من سلسلة من الجمل القصيرة التي تدور حول الكيفية التي يجب

---

(١) راجع مكدونلد: «تطور علم التوحيد والفقه ونظام الدولة في الإسلام» (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ١٧٧، ٢٦٦، ٢٦٩.

(٢) لا يذكر ابن عربي إلا عرضاً من بين أنواع حياة الرباطات حياة الرباطات حياة أولئك المرابطين عند الثغور وذلك في «رسالة القدس» (٢٣) حين يذكر أحد زملائه في الدراسة وهو أبو العباس أحمد بن همام الزاهد الشاب الذي ترك والدته وخرج إلى الثغور ليرابط فيها فمضى إلى ثغر يقال له جلمانية jerumenha (في البرتغال)، وقد قام أوليفر أسين في كتابه «الأصل العربي للرباط» (مدريد سنة ١٩٢٨) بدراسة تستند إلى الوثائق عن طبيعة هذا النظام الصوفي العربي في الإسلام المشرقي والأندلسي وكان نموذجاً واضحاً للطريق العسكرية.

على الرهبان أن يسلكوا وفقاً لما في الصومعة وحول مائدة الطعام وأثناء الصلوات وفي الأسفار وفي الاتصال بإخوانه ـ فضلاً عن بعض النصائح المفيدة في الحياة الروحية. وقد بقيت لدينا واحدة من هذه القواعد منسوبة إلى القديس أنطون برواية أو ترجمة عربية وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها في الإسلام[1]، ويشابه هذه القواعد في الغاية منها نوع آخر من الوثائق هو المسمى «بالوصايا» testamentos ويرجع إلى عهد متأخر، ونموذجه يظهر أنه كان الوصية التي كتبها القديس ثيودورس الاستوديومي رئيس دير ستوديوم Studium في سنة ٧٥٩ م وتتضمن توصيات وواجبات متعلقة بالزهد والحياة الديرانية[2].

وابن عربي يسمي بعض رسائله الزهدية بأسماء ذات معنى مشابه تماماً: فكلمة «الأمر» معناها الإشتقاقي القاعدة المحددة التي يجب أن يتبعها السالكون الطريق إلى الله والفصل الثاني والعشرون من «التدبيرات» والأخير من «الفتوحات» كلاهما عنوانه: «وصية» لأولئك الذين يطلبون الكمال أما أن «الأمر» يجب أن ينظر إليه على أنه «قاعدة» للصوفية فيؤيده أيضاً الوقائع: «فجامع الأصول»[3] للكمشخانلي حين يعدد الطرق المختلفة التي لا تزال قائمة حتى اليوم يذكر من بينها الطريقة الأكبرية نسبة

---

(١) راجع Besse.

(٢) رجع Pourrat ص ٤٧٢.

(٣) «جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق. للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي المجددي الخالدي ص ٣، ص ٩.

إلى الذين يتبعون طريقة الشيخ «الأكبر»، ويقول إن مبنى هذه الطريقة على أربع خصال وهي: الصمت والعزلة والجوع والسهر، وابن عربي يذكر فعلاً هذه الخصال بوصفها اسس مذهبه في جميع رسائله. وهذه القاعدة ترجع كما قلنا إلى عهد إقامته في المشرق، وفيها تصحيح لخطته لأنه لم يكن يوجد في الأندلس طريقة بالمعنى الحقيقي لكن لا ينبغي أن يستنتج من هذا أن عدم وجود طريقة رباطية في الأندلس الإسلامية يتضمن عدم وجود طريقة روحية وابن عربي نفسه قد بدد هذا الوهم في مناظراته مع صوفية المشرق الذين اتهموا صوفية الأندلس بأنهم تنقصهم «طريقة» للحياة الدينية، فقد رد عليهم ببراعة قائلاً إن صوفية الأندلس وإن لم يخضعوا لقاعدة مكتوبة ثابتة مطردة فإنهم في مقابل ذلك وبرغم تعدد السبل. أو ربما بسبب هذا التعدد الفني يحسنون التكيف وعلى نحو فعال مع الضرورات الخاصة بالمريدين للوصول إلى الكمال[1].

من المستحيل إذن رد هذا التنوع الثري في الطرق التي يستخدمها شيوخ التصوف في الأندلس - إلى قاعدة موحدة. بل ينبغي الاقتصار على تحديد خصائصها وفقاً للغايات التي تستهدفها أعني أنواع التدين التي تعدله والشيوخ الخمسة والخمسون الذين تتلمذ لهم ابن عربي كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد، فبعضهم كانوا متوحدين مقامهم في القفار، وبعضهم كانوا سائحين، وبعضهم كانوا عباداً، وفي الوقت نفسه

يمارسون وظائف دينية أئمة في المساجد وقليل منهم من كانوا يعيشون في خلوة، كما قلنا من قبل وكانت لكل منهم طريقة في المجاهدة خاصة يجعلها وسيلة لتحقيق نوازعه الصوفية وكانت بمثابة شارة مميزة له وابن عربي لا ينسى أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل منهم وهي بدورها تتميز من طريقة ابن عربي نفسه.
وبفضل هذه الشارات التي يكرر ابن عربي ذكرها يبدو أمام عيوننا حشد هائل من الطوائف الدينية في أسبانيا الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) وأعضاؤها ينتسبون في الواقع إلى طريقة واحدة ولا رابطة بينهم إلا في ممارسة نفس النوع من المجاهدات الصوفية، خصوصاً ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة في ملبسهم ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إداري كما في الرهبان المسيحية وعند الصوفية المسلمين المشارقة، ومنهم من كانوا يسمون «القوامين في الليل» لأنهم كانوا يقضون الليل في التهجد ومنهم من كانوا «صوامين» لأنهم كانوا يرون الكمال في الصوم ومنهم من كانوا «يدعون قراءة القرآن» لأنهم كانوا يداومون تلاوة القرآن والتأمل في آياته ومنهم من كانوا «ملازمين للصمت» لأنهم كانوا يطيلون الصمت مثلهم مثل أتباع طريقة القديس برونو ومنهم من كانوا «بكائين» ومن كانوا يعذبون أجسادهم أو يزهدون زهداً شديداً، ومنهم من كانوا من «الملاهتية» وهم الذين لا يبالون بما يقوله الناس فيهم مظهرين العيوب ليقضوا على غرورهم، ومنهم من كانوا «غيورين على شريعة الله» يسهرون على مراعاتها بينما كانت طائفة أخرى ترى رسالتها في أن يكونوا شفعاء عند الله للآخرين وكان لقب «الفقراء» يطلق على الذين يتطوعون لحياة الفقر ويعيشون من الصدقات أو من الإيمان

الأعمى بالعناية ممتنعين من سؤال الناس وكان القيام بأعمال البر والإحسان (الاهتمام بالفقراء والمرضى والمجزومين وخدمة الشيوخ إلخ) الشغل الشاغل لعدد غير قليل منهم وإنما لم يطلق عليهم اسم خاص مشتق من هذه الأعمال وكان اسم «المرابطين» يطلق على أولئك الذين جمعوا بين حياة التقوى وحياة الجهاد يدافعون عن الثغور في رباطات كانت في الوقت نفسه ثكنات، على نحو مشابه للطرق العسكرية في الغرب المسيحي ومنهم من كانوا «فرساناً» مثل الفرسان الجوالين في أوروبا الغربية يكرسون حياتهم للدفاع عن الشريعة وحماية المستضعفين من الظلم والبطش، وأخيراً نرى في أوج الروحانية الصوفية أولئك الذين يقضون حياتهم في العبادة والتأمل والذكر[1].

ولكن الطريقة لا تكفي بغير شيخ يرشد المريد إلى الفهم والتطبيق والرهبان، الديرانيون والخلوتيون على السواء، اعتادوا أن يصطحبوا معهم مريدين لإرشادهم وتعليمهم والقديس يوحنا الذهبي القيم أمضى سنوات الخلوة الأربع تحت إرشاد شيخ والقديس أنطون كان له تلميذ يصحبه وهو بولس العبيط إلى أن تم تكوينه فخصص له صومعة قريبة لكنها منفصلة، لقد كان ذلك هو العرف الجاري بين الرهبان الخلوتيين في قفار طيبة. وكان المريد يؤدي لشيخه خدمات متصلة بالحياة المادية، مثل إحضار الماء وإعداد الطعام إلخ، من مقابل ما يتلقاه من إرشاد روحي[2].

---

(١) راجع «رسالة القدس» من مواضع متفرقة.

(٢) راجع Besse ص ٢٦.

وفي كتاب «الراعي» يعدد القديس يوحنا كليماخوس المواهب الواجب توافرها في المرشد الروحي: إنه بوصفه طبيب الأرواح يجب عليه أن يكون عالماً بالنفس والخلق والمزاج والعلل الأخلاقية التي تنتاب المريد فهذه صفة أساسية كيما يقدر على وصف العلاج الأنسب وكذلك ينبغي أن يكون ساهراً حازماً ليحمل المريد على العمل بالعلاج المفروض دون تلكؤ أو إهمال على أن يخفف من هذه الشدة بحلاوة المعشر وطيب المعاملة وبساطة الأخلاق وقهر الرغبة في التسلط ولا يبرر شدة الرغبة في عقاب المريد على زلاته.

ولما كانت القدوة أشد تأثيراً من التعليم فإن الشيخ يجب أن يظهر في كل حالة بمظهر القدوة الجديرة بالإحتذاء، وذلك بإخلاصه في التقوى وفضائله ومجاهداته، وهكذا يتجنب خطر ضياع نفسه في حين أنه يعنى بإنقاذ نفوس الآخرين وكان تقلب المريد ـ أعني ميله إلى تغيير المرشد لمجرد الهوى أو الملل أو النفور من طريقته ـ من الأخطار التي حذر منها المؤلفون في الزهد من الكتاب المسيحيين الذين كتبوا عن الرهبانية المسيحية. ومار أفرام في كتابه «عن[1] التواضع» ينصح المريد ألا ييأس إذا طالت مدة تكوينه وألا يضج من سوء القدوة الذي عسى أن يبدو من أستاذه وكان للأستاذ أو الرئيس نائب في الأديرة السورية، وأحياناً نائب ثالث والقديس بسيل يحدثنا عن موظفين مكلفين من قبل الرئيس بمراقبة الإخوان في الأديرة[2].

---

(١) فيما نقله Besse ص ١٤١.

(٢) المرجع السابق ص ١٨١.

أما في الإسلام فكان المرشد الروحي يسمى «شيخاً» وهي ترجمة حرفية لكلمة Senior أو Presbyterus في الرهبانية المسيحية وابن عربي[1] يتابع المتعارف عليه منذ قرون بين الكتاب في التصوف ويسميه بإسم «الشيخ» ويشبهه مثلهم بالطبيب الذي مهمته تشخيص علل المريدين وعلاجها وأحياناً يشبهه بالمعلم الذي يرشدهم بتعاليمه إلى سلوك الطريق إلى الله، ومن هنا كانت الحاجة إليه حاجة لا تقل عن الحاجة إلى النبي فكلاهما يدعو الناس إلى الله ويرشدهم إليه وبغير إرشاده يستحيل تجنب العوائق وتلافي الأخطار المنصوبة في الطريق وفي هذا يقول[2] ابن عربي: «من لا شيخ له: شيخه الشيطان».

وعن هذه الحاجة الضرورية إلى شيخ، وعن رسالته العالية ينتج أنه لا بد أن يجمع مناقب معينة حتى يستطيع القيام بحقوق هذه الرسالة على النحو الأكمل وأول هذه الصفات أن يكون قد تلقى الإجازة بذلك من شيخ آخر. وثانيها العلم: فبينما يكفي المريد والمؤمن العادي أن يعرف من الدين والأخلاق الصوفية ما يحتاج إليه لأداء الواجب المفروض عليه يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين وأن يكون لديه من تجربة الحياة

---

(١) «الأمر» ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١١١، «الموقع» ٥٣، ١١١، «الكنه» ٤٢، «التدبيرات» ٢٢٦، ٢٢٨.

(٢) «الأمر» ص ٤٢ وابن عربي يذكر هذه العبارة على أنها عبارة ذهبت مثلاً بين الصوفية المسلمين والقديس يوحنا الصليبي صاغ جملة بنفس الكلمات راجع باروزي: «يوحنا الصليبي» (باريس سنة ١٩٢٤) ص ٥٥٦ Baruzi saint Jean de la Croix.

الروحية ما يجعله كفؤاً للإرشاد خصوصاً فيما يتعلق بالمعايير التي يضعها علم النفس الصوفي لتمييز النفوس.

وبعد العلم تأتي الصفات الأخلاقية، وأولها الشدة في التأديب وتجنب كل إلفة بينه وبين المريد وعقاب كل ما يبدر منه من ذنوب بلا هوادة فارضاً عليه الشدائد الروحية! بل وطرده من عنده مؤقتاً أو نهائياً إذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ، فهذه الطاعة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة. لكن لما كانت هذه السلطة المطلقة الممنوحة للشيخ قد تولد في هذا الأخير الكبرياء والرغبة في التسلط فإن ابن عربي يعالج هذه الإساءة في استعمال السلطة بأن تطالب الشيخ ببذل قصارى ما في نفسه حتى لا تتشتت روحه وهو يعلم المريدين، ومن أجل هذه يوصيه بأن ينظم أوقاته مع الله في خلوته، فضلاً عن المجاهدات التي يشترك فيها معه المريدون.

وكان من المعتاد في حياة الصوفية في الإسلام سواء كانت حياة خلوة أو حياة جماعة، أن يتولى المريدون القيام على الحاجات الدنيوية للشيخ أو الإخوان فيقوم بغسل الملابس وإعداد الطعام إلخ - كما كان الشأن كذلك أيضاً في الرهبانية المسيحية. ولهذا كان المريد يسمى «خادماً» وكان يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها oisonomos في الأديرية المسيحية الشرقية.

أما عن تقلب المريد فابن عربي يلح في تحريم تغيير الشيخ بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر إرشاداً أفضل أو أيسر. إذ هو يرى أن التقلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله لأن إخفاق المريد أو انصرافه عن طريق الكمال

يجب أن يعزو ـ المريد إلى عدم صبره ونقصه وعصيانه.

وأخيراً فعلى نحو ما نجد في الجماعات المسيحية يبدو من الواضح أنه كان يوجد في الجماعات الصوفية الإسلامية تحت الرئيس مفتشون أو نواب له مكلفون بالقيام بوظيفة لدى المريدين ـ أو هذا هو ما تؤمىء به على الأقل بعض النصوص التي أوردها ابن عربي وذكرناها من قبل.

٦ ـ الخلوة:

العزلة في الرهبانية المسيحية ـ العزلة في الإسلام الإعتكاف الخلوة، عند ابن عربي ـ شرائطها ـ الطريقة العملية لممارستها احتمال أن يكون أصلها هندياً. العملية النفسية في الخلوة.

دعت حمية الرهبان في المشرق، وخصوصاً في وادي النيل، دون أن نستثني الرهبان في سوريا وما بين النهرين وفلسطين وخلقدونية، قبل القرن الخامس الميلادي إلى إنشاء نوع من حياة العزلة والخلوة تكرس للتأمل والتفكر وكان القائمون بذلك يطلقون على أنفسهم اسم «المنقطعين»، وكان يسبق هذه الخلوة الضرورة تدريب يجري في الدير من أجل الإنقطاع دون خطر إلى هذه الحياة الخلوية الجديدة فكان رئيس الدير يأذن للراهب في اعتزال الجماعة فيحبس هذا نفسه في صومعة ضيقة، منخفضة السقف ومنعزلة في أعماق الدير، وينقطع عن كل الأماكن المأهولة انقطاعاً تاماً، ثم يبحث في الصحراء عن مأوى مستور لا يفطن إليه أحد: مثل بئر ناضب أو قبر خاو مهجور، أو كهف، أو كوخ هزيل حتى يتجنب الزيارات وما تنطوي عليه من خطر التشتت

الروحي كان باب الصومعة يسد بحائط وتغلق إغلاقاً محكماً ولا يكون ثم غير طاقة صغيرة تفتح على الخارج لتلقي الطعام الضروري. وكان هذا يمتنع من كل خروج ليس ضرورياً لصحته وكان في وسط هذا الصمت البالغ كصمت القبور الذي لا يقطعه غير الصدى الرتيب للدعوات القصيرة التي يرددها باستمرار يكرس نفسه للتأمل والتفكر(١).

وقد عرف الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادي يقوم به عامة المؤمنين فيه بعض المشابه مع هذه الخلوة الديرانية، ويسمى بـ «الاعتكاف» أي الخلوة الروحية وثم أحاديث متفاوتة القدر من الصحة قصد بها الاستشهاد على أن الاعتكاف هو ما أمر به الله ورسوله أما في القرآن فلم يرد النص صريح على التوصية به ولا إرشادات تؤيد أن النبي قد دعا إليه ومع ذلك فإن طريقة ممارسته قد دخلت ضمن متون الفقه إلى جانب وكملحق لفرضين (الصوم والصلاة) والسبب في هذا من غير شك هو أن الاعتكاف كما سنرى يتألف من مزيج كليهما.

والاعتكاف يتم في أي وقت من أوقات السنة لكنه في رمضان أكثر منه في غيره وبخاصة في العشر الأواخر منه، وهو يشتمل على عمل مخصوص في موضع مخصوص وفي زمان مخصوص بشروط مخصوصة وأوضاع مخصوصة فأما العمل الذي يخصه فهو الصلاة وذكر الله وقراءة القرآن وهو سنة أو نافلة مندوبة يقوم بها عامة المؤمنين. وينذر أن يترك بيته وأهله وعمله ليعتكف

---

(١) راجع Besse ص ٣٦ ـ ٤٣، ٣٢٣، و Pourrat جـ ١ ص ١٦٠، ٤٣٤.

لمدة يوم أو ثلاثة أو عشرة أيام في مسجد ابتغاء أن يكرس نفسه وهو في اعتكافه لحياة التقوى التي تتألف جوهرياً إلى جانب القصد من تعبد الله من التزام العفة التامة فيمتنع من مباشرة النساء ويعتزل اعتزالاً تاماً ويصوم الصوم المفروض في الشرع وهو الامتناع من الطعام والشراب من مطلع الشمس حتى غروبها، ، وإلى جانب هذه الأفعال السالبة من امتناع عن الطعام والشهوات.

توجد أفعال إيجابية من قراءة القرآن والصلاة وذكر الله والتفكر[1].

وكان «الاعتكاف» فرصة لعامة المؤمنين ليحاكوا في وقت معلوم محدود الحياة الدينية التي يسلكها الصوفية المنقطعون عن الدنيا ويناظر في الكنيسة الكاثوليكية الرياضات الروحية التي يقوم بها عامة المؤمنين خلال أسبوع أو عدة أسابيع في دير أو معبد خصوصاً عند نهاية الصوم الكبير.

لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة وعلى نحو متصل معتاد وذلك فيما يسمى بإسم الخلوة وطريقتها فيها مشابه، أدق من الاعتكاف مع حياة الرهبان المنعزلين في الرهبانية المسيحية وابن عربي يشرح الخلوة في رسالتين من رسائله هما: «تحفة السفرة» و «الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة

(١) يوجد فصل في الاعتكاف مشابه تماماً لما لخصناه هنا في كل كتب الفقه الإسلامي راجع ترجمة «مختصر خليل» في فقه المالكية «ترجمة جويدي جـ ١ ص ٢٢٧ ميلانو عند الناشر هوبلي سنة ١٩١٦ م كذلك راجع «بداية المجتهد» لابن رشد ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

من الأسرار» وقد كتبهما كما رأينا في المشرق بعد ارتحاله عن الأندلس والصوفية الأندلسيون المسلمون لم يعرفوا أو على الأقل لم يمارسوا الخلوة إذا كان لنا أن نحكم استناداً إلى صمتهم عن ذكرها. والتحفظات والإحتياطات التي أبداها ابن عربي وهو يوصي بممارستها تؤيد أنها عنده وعند صوفية الأندلس أمر غريب أجنبي عن بلادهم لم تضمن فعاليتها الروحية تجربة تقليدية ولكنه لم ينكرها كما أنكر السماع، بيد أنه يتشدد فيها. وإذا كان يوصي بها فإنما يوصي بها أولئك الذين ينشدون تأملاً أعلى وهو أمر من شأن خاصة الخاصة وعلى المرشد الروحي تقع مسؤولية اختيار من يقومون بها لأنه ليس كل مريد ولا كثير من السالكين يملكون الصفات اللازمة لها من استعداد وروحانية وتعليم راسخ، إذ لا بد من توافر شروط معلومة فيمن يقوم بها ولا بد من إعداد خاص حتى تؤدي ثمارها.

وأول شروط الخلوة تطهير النفس تطهيراً تاماً بالزهد لأنه بدون الزهد لا يمكن الوصول إلى الإشراق الذي هو ثمرة الخلوة ولا يكفي هذا الجانب السلبي الناشىء عن التطهير، بل لا بد من القيام بالخطوات الإيجابية الأولى في طريق الكمال بواسطة ثلاث فضائل هي: «الورع» و«الزهد» و«التوكل» ودرجة التوكل وهي من جوهر المسيحية ضرورية في نظر ابن عربي كباب يفتح على الخلوة لتلقي الأنوار العلوية التي هي ثمرتها لكن قد يقع الوهم في الشخص إذا لم يكن مستعداً لتلقيها وإدراكها والإفادة منها، فالنفوس ذوات المزاج الخيالي والتوهم الجامع تتعرض لتوهم

النور الإلهي فيما ليس إلا من أثر اختلالها العقلي سواء أكان هذا الاختلال طبيعياً في غريزته أو مكتسباً ناشئاً من الإفراط في الزهد ولهذا فإن ابن عربي ينصح العابد بالتزام طريق اعتدال المـزاج وذلك بالتبلغ من الطعام بما يلزم قال: «وتحفظ في غذائك واجتهد أن يكون دسماً من غير حيوان فإنه أحسن وأحذر من الشبع ومن الجوع المفرط والزم طريق اعتدال المزاج فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل» [«الأنـوار» ص ١٦] كذلك لا بد له من تكوين في علوم الدين متين لأنـه من أجل التمييز بين الأحوال الشاذة التي تعرض للنفس في الخلوة لا تكفي المعرفة الأولية البسيطة بالنفسية الصوفية بل لا بد له من تحليل عميق دقيق لإمكـان التفريق بين الـواردات الروحـانية الملكيـة. والـواردات الشيطانيـة. ومن هنا ينصـح ابن عربي بـألا يدخـل الخلوة العابد ذو الخيال الجامع والمعرفـة الروحيـة القليلة دون مرشد خبير يستطيع في كل حـالة أن يـطبق قواعـد التمييز بين النفوس كما سنذكر ذلك في موضعه وإلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية تضاف شرائط مكتسبة تؤلف الطريقة العملية للخلوة. ذلك أنه لما كانت الغاية النهائيـة من هذه العمليـة هي الاتحاد بـالله بالعزلة المادية والروحية فثمة وسيلتان ضروريتان للوصول إليها: الأولى «مادية» وهي الانقطاع في غرفة منعزلة ضيقة مظلمة مما يمنع كل تشويش من جانب الحواس والوسيلة الثانية روحية هي الاحتشاد الباطن للنفس الذي يسهل تركيز الروح على الفكر في الله وحده مخلياً النفس من كل فكرة أو صورة أو رغبة يمكن أن تشوش الانتباه ولمـا كان العـابد في حضـرة الله ومشاعـره كلها تواضع واحترام وقد تطهر بالوضـوء الضروري لكـل صلاة فـإنه

يستعد للخلوة بتوبة صادقة أليمة مصحوبة بتوكل صادق وعليه أن يجلس بعد ذلك في وسط الخلوة في اتجاه القبلة كما في الصلاة. ويبدأ بذكر قصد وعيناه مغلقتان حتى يكون حشده للنفس أقوى ويداه على ركبتيه ويوصي ابن عربي بأن يردد: «لا إله إلا الله» على فترتين: الأولى وهي: «لا إله» تفرغ النفس من كل صورة أو فكرة أو رغبة في أشياء ليست هي الله والثاني وهي «إلا الله» تحشد كل الطاقات الروحية في الله وحده استعداداً لتلقي الكشف[1].

وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان في الشرق المسيحي ووصفناه في البداية اللهم إلا ما يضيفه الإسلام من وضوء وتوجه إلى القبلة مما لا نظير له في الرهبانية القديمة كذلك تكرار الدعوات القصيرة أو الأذكار المؤلفة من كلمات قليلة أو القصر على اسم الله فقط له نظائر عند الرهبان النصارى في المشرق وعند الصوفية المحدثين في القرن السادس عشر الميلادي[2] لكن

(١) في «الأنوار» (ص ١٠) يوصي ابن عربي بالاقتصانية على أعلاها «وهو قولك الله، الله، الله لا تزيد عليه شيئاً» من أجل حشر النفس.

(٢) يراجع مثلاً خير وينمو خادم أم الإله، متلقي اعتراف القديسة تريزا إذ يقول في كتابه «الأسفار» (٢٦٦، ٢٩١): «وجدت فائدة كبيرة في الدعوات الصوتية التي تسمى بالأذكار خصوصاً في الكلمات «أبانا الذي» مما كان يكرره الفم ساعات طوالاً «وليقدس اسمك» وفي القلب رغبة في أن ينحصر هناك» وفي ص ٢٦٩ : «كنت أجد في هذه الكلمة وحدها: الله، رضا بالغاً للنفس، بحيث لم أشأ ولم أستطع أن أنتقل عنها إلى أفكار أخرى وكنت اقتصر على ذلك حتى أصل إلى البركة.. مصراً على ذلك طوال ساعات عديدة.

هناك ما هو أكثر من هذا: فإن فترتي الذكر تصبحان بحركات إيقاعية من الرأس والجذع بانحناء وارتفاع على التبادل عند النطق بكل واحدة بحيث ينطق بالأولى والرأس منخفض وكأن الجملة السالبة: «لا إله» ينطق بها من تحت السرة والجملة الموجبة «إلا الله» تخرج من القلب.

وهذه الحركات الإيقاعية لأعضاء الجسم لا توجد في التقاليد المسيحية وليس لها أيضاً أصل في الإسلام من العبث أن نبحث عن سوابق لها لدى رهبان مصر أو سورية ولا جدوى أيضاً من السعي للعثور عليها في تقاليد الإسلام الأولى لكن الإسلام دخل الهند ـ وقد تحدثنا عن ذلك عند دراسة السماع ـ وحدث تبادل وعدوى بين الإسلام وبين الأديان المحلية الهندية في وقت مبكر جداً ومذهب الڤيدا الوارد في «الأويانشاد» يجعل غاية الكمال والسعادة في حشد الروح باستبعاد كل خاطر غير فكرة الموجود المطلق وأصحاب نظام اليوجا كانوا يستخدمون من أجل الوصول إلى هذه الغاية طريقة في الإيحاء الذاتي التنويمي شبيهة جداً بما قرره ابن عربي. فكان اليوجي يجلس القرفصاء ساكناً بلا حراك ونظره مثبت وانتباهه مستغرق في الحرفين «أم» وهو اسم من أسماء برها المستسرة ثم يقع في جذبة تفقده الشعور. وتمرين النفس وهو رياضة إيقاعية للشهيق والزفير. كان يمارسه «تنجل» للوصول إلى نفس الغاية. والسمرقندي في القرن السابع (الثالث عشر الميلادي) يلاحظ في كتابه «أمر تكند» المزج بين هذه الرياضة الوجدانية اليوجاوية وبين طريقة الصوفية في الذكر. ومن الأمور البالغة الأهمية هنا أن هذا الكتاب يذكر ابن عربي كحجة

من أجل إعطاء قيمة إسلامية لهذه المحاكاة.

والجهاز النفساني للخلوة يرجع عند ابن عربي[1] إلى عملية ذكر يكون في البداية لفظياً وفي النهاية عقلياً: «فأول خلوة الذكر الخيالي وهو تصور لفظة الذكر من كونه مركباً من حروف رقمية أو لفظية يمسكها الخيال سمعاً أو رؤية فيذكر بها من غير أن يرتقي إلى الذكر المعنوي الذي لا صورة له وهو ذكر القلب ومن الذكر القلبي ينقدح له المطلوب والزيادة من العلم.

وبذلك العلم الذي انقدح له يعرف ما المراد بصورة المثل إذا أقيمت له وأنشأها الحس في خياله في نوم ويقظة وغيبة وفناء فيعلم مارأى[1]»وهذا الكشف ليس ثمرة العقل النظري بل هو نتيجة الذكر وقد أسعده الإشراق الإلهي ولهذا فإن ابن عربي يستبعد من دخول الخلوة أولئك الذين يدعون الدخول فيها بغرض المناقشة الفلسفية في الأمور الدينية على نحو أوضح وأصفى لأنهم لا يبحثون في الله عن النور بل في عقولهم النظرية ولهذا السبب أيضاً يستنكر مسلك أولئك الذين يطلبون الخلوة بحثاً عن العبادة الحسية لأن الالتذاذات وبالجملة الألطاف الإلهية

---

(١) راجع شانتبي ولا سوسيه الكتاب المذكور ص ٣٥١، ٣٦٢ ماسينيون «بحث في نشأة..» ص ٤٢ «المجلة الآسيوية» (أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٢٨) يوسف حسين: «الترجمة العربية لأمرتكند» كذلك يلاحظ ابن عربي أشار إلى الزهاد الهنود في كتاب «محاضرة الأبرار» جـ ٤ ص ٢٣.

(٢) «الفتوحات المكية» جـ ٤ ص ٢٠٠.

(المشاهدة، التفكير الخيالي الخ) ينبغي أن تطلب لذاتها لأنها حجب تحجب الله.

٧ ـ الأحوال والمقامات والكرامات:

فيم تختلف وفيم تتفق الأحوال والمقامات؟ ـ ماهيتها المشتركة وأسبابها ـ نظرية المقامات عند ابن عربي وأسلافه المسلمين، النسب المسيحي لهذه النظرية المعجزة والكرامة في علم الكلام الإسلامي ـ مذهب ابن عربي ـ الكرامة الخارجية والباطنية أو الروحية رأى ابن عربي في ماهية الكرامات وأسبابها الافتراضية والغائية وثمارها ـ التفسير الطبيعي لجهازها ـ التفسير الصوفي الانسجام بين الفضائل والكرامات تصنيف الكرامات وفقاً لهذا الإنسجام: كرامات الرؤية والسمع، والكلام، والعمل والقناعة والعفة والمشي ـ كرامات القلب ـ الكرامات الممزوجة ـ النذر الكرامي لموت الإرادة ـ الكرامات والكمال الكرامات بوصفها امتحاناً ـ التخلي عن الكرامات ـ الاتفاق بين ابن عربي وبين الطريقة الكرملية في هذه المواقف الأصول المسيحية لنظرية الكرامات.

طريقة التصوف تساعدها الوسائل المختلفة للكمال التي أتينا على ذكرها تفضي بالنفس تدريجياً إلى الغاية التي تنشدها[1] وقد حلل ابن عربي ـ في كتاب «مواقع النجوم»[2] باهتمام بالغ ـ عملية

(١) راجع الفصلين الخامس والسادس.

(٢) «مواقع النجوم» صفحات ٥٢، ٩٤، ١٣٣، ١٤٥، ١٦٦ وقارن «تحفة السفرة ١٦»، «الفتوحات» جـ ٢ ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧.

السير التدريجي نحو الكمال في حياة الزهد والتصوف وهو يبدأ من البديهية الكلامية التي تقـول بضرورة اللطف الإلهي كـأصل أول لكل العملية.

فعونه المزدوج، الإشراقي والمحرك أو الباعث لازم لكل فعل فاضل سواء كان موقتاً أو دائماً. وهذه الأفعال تولـد في النفس أحوالاً نفسية (من طبيعة خارقة لأنها ثمرة اللطف) هي كالأفعال المناظرة لها موقتة أو عرضية. ومعتادة أو مستمرة ويتميز «الحال» من «المقام» من حيث أن الأول موقت والثاني ثابت باق كما يتميز الفعل من العادة في الفضيلة.

وهذا التميز لا يتناول الماهية الصوفية في الواحد أو الآخر ذلك أن الحال والمقام يتألف كلاهما نفسياً من فعل إيمان حي أو اقتناع يولد فعل إعدام للنفس أمام الله. وهذا الفعل بدوره يتحول إلى فعـل اتحاد صـوفي بالله وثمـرته النهـائية هي تجلي النفس «والتحقق» (أو الإيمان الحي) هو تخلية النفس من كل شاغل أو خاطر غريب عما تتطلبه ممارسة الفضيلة المنـاظرة. «والتمحق» (الإعدام) هو تطهير الضمير من كل خاطر غير الله. وهكذا نرى أن جوهر الحال والمقام يـرجع إلى طهـارة النية واستقـامتها في ممارسة الفضائل. ولهذا يلح ابن عربي في توكيد أن الدليل على حقيقة المقام هو الامتلاك الفعلي للفضيلة المناظرة له. فالله يهب المقامات للنفس بواسطة الفضـائل وإن كـان حراً في أن يمنـح اللطف أو لا يمنحه، اللطف الذي به تكتسب هذه الفضائل وتحقق هذه الأفعال والدخول في مقـام معناه أن تتعهـد النفس لله بأن تعمل وفقاً لمقتضيات الفضيلة الخاصة أو الميزة لهذا المقام وفي

داخل كل مقام توجد «منازل» للكمال تناظر مراتب الفضيلة المناظرة.

ولا يذكر ابن عربي في رسائله المقامات بالتفصيل ولكنه في «الفتوحات» يخصص لكل مقام فصولاً بأكملها مكتوبة بنثر غامض حافل بالمعاني الخفية من المستحيل أن يحلل على نحو مفيد من أجل تفسير منهجي واضح لمذهبه في التصوف[1] والموضع الذي فيه يعدد أهمها يفيد مع ذلك في تحديد المرتبة لكل تصور وهذه أهم المقامات التي يذكرها: التوكل - الشكر - الصبر - الرضا - العبودية - الاستقامة - الإخلاص - الصدق - الحياء - الحرية - الغيرة - الولاية - الرسالة - النبوة - المحبة. وفي «تحفة السفرة» و «مواقع النجوم» يذكر على سبيل المثال بعضاً من هذه المقامات الرئيسية الاستواء. التسليم الأنس الخوف والرجاء واتحاد الإرادة مع إرادة الله إلخ وبدراسة «الكرامات» تكمل نظرية الأحوال والمقامات التي هي استهلال الحياة الصوفية وسنرى كيف أن كل فضيلة لها ثمرتان: كرامتها ودرجة تجليها المناظرة لها ومن الممكن أن توجد هذه الثمرة الثانية دون الأولى.

ومجموع الاحوال والمقامات والمنازل التي تؤلف عند ابن عربي. الحياة الروحية أثر واضح للتطور الطويل الذي عاناه التصوف لدى المتصوفة في عصره فمنذ ذي النون المصري الذي عاش في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وهو أول من حدد الأحوال والمقامات حتى القرن السادس (الثاني عشر

---

(١) راجع «الفتوحات» جـ ٢ ص ٢٦٤ - ٤٨٦.

الميلادي) الذي ألف فيه ابن عربي كتبه ورسائله تعقدت النظرية وأثرت بتحليلات نفسية جديدة تزداد دقة وعمقاً ولكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً فالغزالي مثلاً في كتاب «الأحياء» لا يحدثنا إلا عن تسعة مقامات أو درجات وهي: التوبة ـ الصبر ـ الشكر ـ الخوف ـ الرجاء ـ الفقر ـ الزهد ـ التوكل[1]. وصارت هذه الصورة الإيجابية تقليدية منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على الأقل في قسماتها العامة لكن على الرغم من بساطتها فإننا لا نعتقد أن هذه النظرية كانت من أصل إسلامي فكما رأينا بالنسبة إلى النظريات والممارسات التي درسناها حتى الآن نجد في هذه أيضاً أصولاً مسيحية فأوغسطين[2] ذكر سبع درجات على النفس التقية أن تمر بها حتى تصل إلى التأمل الصوفي في الثلاث الأولى منها تتطهر من كل ما هو حسي وخيالي عقلي لأن هذه عقبات تحول دون مشاهدة الله وفي الرابعة تكتسب الفضيلة بالعمل الصالح مزدرية كل ما سوى الله وفي الخامسة تتمتع بالطمأنينة والطهارة اللتين تؤهلانها للتأمل وفي السادسة تدخل في النور وفي السابعة تتأمل وهذه الدرجة الأخيرة وحدها هي التي يطلق عليها أوغسطين اسم «المقام» ولكن الاصطلاح الفني ظهر بهذا وانطلقت الفكرة ويكفي ذلك لانتشارها وتعددها بتحليل متواصل لأحوال الشعور والكتاب في الرهبانية الشرقية قاموا بتحقيق هذه المهمة ببطء فالقديس باسيليوس مثلاً لا يذكر غير ثلاث درجات أو مقامات هي الخوف

---

(١) راجع: أسين: «تصوف الغزالي».

(٢) راجع Pourrat جـ ١ ص ٣٣٧.

الرجاء المحبة لكن ابتداء من القرن السادس الميلادي تزايد الثبت فنجد أنطيوخوس (في القرن السابع الميلادي في كتابه pandectas يورد أربع عشرة درجة تتفق في معظمها مع المقامات التسعة التي صارت تقليدية في الإسلام وقد صاغها الغزالي في كتاب «الاحياء» منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) على هيئة برنامج للتصوف السني، خصوصاً في البلاد الشرقية من دار الإسلام بينما كان في الأندلس صوفي شهير من المرية هو أبو العباس ابن العريف يكرر في كتابه «محاسن المجالس» نفس الثبت التقليدي[1] وعلم الكلام الإسلامي وكذلك المسيحي يقر بوجود الكرامات إلى جانب المعجزات إذ كل ظاهرة مضادة للطبيعة أو فوقها أي التي تخرق العادة أعني القوانين الطبيعية يجب أن يكون محدثها هو الله الذي وضع هذه القوانين ولكنها تظهر في الخارج بتوسط إنسان يختاره الله أداة لذلك. فإن كان هذا الإنسان نبياً تظهر على يديه هذه الظاهرة الخارقة كآية على صدق رسالته فإن هذه الظاهرة تسمى «معجزة» وتسمى كرامة إذا كان الإنسان الذي تظهر على يديه لا يقدمها كشاهد على رسالته النبوية قال الغزالي: الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران

---

(١) راجع: أسين: «ابن مسرة ومدرسته» ص ١٠٩ ـ ١١٠ والمقامات الرئيسية عند ابن العريف تكاد أن تكون هي نفسها تلك التي ذكرها الغزالي الزهد، التوكل، الصبر، الحزن، الرجاء، الشكر، المحبة، وأنا أعود نشرة للنص العربي لهذا الكتاب مصحوبة بترجمة ودراسة (عند الناشر جيتز من باريس ضمن مجموعة نصوص خاصة بالتصوف الإسلامي المجلد الرابع (مجلس المجالس) (لابن العريف).

التحدي به فإن كان مع التحدي فإنا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي[1] وكلمة كرامة العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحية المعنوية بالكلمة اليونانية اللاتينية (Charisma) التي أدخلها القديس «بولس» الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: (صحاح ١٢ جملة ٩) للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وقوله المعتادة التي يشرف الله بها النفوس المختارة والكلمة العربية «كرامة» من ناحية الاشتقاق مرادفة لكلمة موهبة عطية فضل يمنح «تكريماً» ولشخص وفي المصطلح الفني عند المتكلمين والصوفية، المسلمين تستخدم مع اضمار معنى أن هذا الفعل ظاهرة خارقة عجيبة منحها الله للخاصة من عبيده مكافأة لفضائلهم في هذه الحياة الدنيا وربما كان ابن عربي أدق باحث في مسألة الكرامات الصوفية وأحسنهم ترتيباً وإذا ضربنا صفحاً كما فعلنا حتى الآن عن كتاب «الفتوحات» فإننا نجد في رسائله خصوصاً في مواقع النجوم والأمر المحكم والأنوار كثيراً من المعلومات في هذا الموضوع بعضها نفساني وبعضها كلامي[2] فلنأخذ في تلخيصها على نحو منهجي.

بعد افتراض صحة فكرة الكرامة كما أقر بها الإسلام يميز ابن

---

(١) راجع الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد «ترجمة أسين بلاثيوس ص ٣٠٠ ـ ٣٠١» (يساوي ص ٢٠١ نشره (إبراهيم أكاة جونبولجي و. د. حسين أتاي أنقرة سنة ١٩٦٢).

(٢) «المواقع» ٦٠، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٧٥، ٨١، ٩٨، ١٠٤،، ١٢٣، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٦، ومواضع أخرى متفرقة. «الأمر» ٩٦، ١١٤، ١١٦ «الأنوار» ١٤، ٢٨.

عربي منها نوعين أساسيين: الكرامات الظاهرة والكرامات الباطنة. فالكرامات الظاهرة أو المادية هي التي تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فيزيائية أو موضوعية تظهر خارج الشخص ويمكن إدراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد ومثالها كرامات المشي على الماء والمشي في الهواء، وتحويل المادة وإبراز قوى جسمانية هائلة إلخ. والكرامات الباطنة أو الروحية هي تلك التي تتحقق في نفس الصوفي أو في غيره وتبعاً لذلك فإن حقيقتها لا يمكن أن تعرف وتتأيد إلا في الحالة التي يظهرها فيها صاحبها ويذيعها ومن هذا النوع الكشف عن أسرار العالم المادي والنفسي والإلهي مما يتلقاه بعض الصوفية بتوفيق من الله في أحوال الوجد والجزية. وإلى النوع الثاني من الكرامات الروحية الطابع يرد ابن عربي بعض المواهب الخارقة التي يسميها اللاهوتيون النصارى باسم «صانعات اللطف» Fackntes gratiam أي تلك الأحوال الصوفية السامية الخارقة التي تحدث في نفوس من بلغوا قمة الكمال. فمثلاً حالة التوافق المقدس مع الإرادة الإلهية في جميع الأحوال والأحداث واليقين الباطن بشقاء الإنسان داخل وخارج الدعاء في الخلوة. والثقة بالنجاة، إلخ. وهذا النوع من الكرامات الروحية نظراً إلى صلته الوثيقة بالكمال الأخلاقي أي بالولاية من شأن الصوفية الكمال لأن الكرامة الحقيقية كما سنرى والآية الصحيحة البينة على أن الله يكرم النفس هو الولاية. أما سائر الكرامات، الخارجية أما المادية فهي مكافآت موقوتة في هذه الحياة الدنيا لا تضمن دائماً الثواب في الحياة الآخرة بل تقلل أحياناً من الثواب وتصبح أحياناً فرصة ومصدر خطر الغرور الروحي وتبعاً لذلك باعثاً على الهلاك. ومن هنا فإن الكرامات

التي من هذا النوع أعني العجائب الظاهرية المحسوسة يشترك فيها كل الصوفية وخصوصاً أولئك الذين في المراتب الدنيا من الكمال الروحي والواقع أن ابن عربي يرى أنه في الدرجة الأولى للمقام الأول وهو درجة مقام التوكل يحصل للسالك أربع كرامات «هي علامات وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي، طي الأرض والمشي على الماء، واختراق الهواء والأكل من الكون[1]».

وهذا التصنيف العام يتم بتصنيف آخر أكثر تفصيلاً مشتق من النظرية التي وضعها ابن عربي لتفسير ماهية الكرامة وعلتها الافتراضية والغائية وثمارها وخلاصة هذه النظرية ما يلي:

إن الكرامة ثواب زماني على الفضيلة ولهذا يجب أن يوجد نوع من التناظر أو علاقة المشابهة بين الفضيلة والكرامة التي هي بمثابة ثوابها والمكافأة عنها والفضيلة عادة أخلاقية تتألف من أفعال حسنة وتفترض وتتضمن زوال عادة أخلاقية أخرى مضادة أو رذيلة. ولمكافأة هذا الانقطاع للمجرى العادي لسوء السلوك الإنساني من المناسب أن يهب الله العبد الصالح الفاضل موهبة خرق المجرى العادي للقوانين الطبيعية. وهذا هو المعجزة وهكذا نجد أن الفضل الأخلاقي يكافأ بالفضل الطبيعي وفضلاً عن ذلك فإن فضيلة الصوفي محاكاة لفضيلة النبي محمد وهو النموذج الأعلى للولاية. لهذا يخلق أن يكافئه الله بموهبة مساوية لما عند النبي أو بكرامة لا تفترق في جوهرها كما رأينا عن المعجزة

---

(١) «الأنوار» ص ١٤ وراجع «الأمر المحكم» ١١٤ ـ ١١٦.

بالمعنى الدقيق ذلك أن الكرامة والمعجزة ظاهرتان خارج أو فوق قوى الطبيعة الفيزيائية. والله يحقق المعجزة لتصديق النبي والكرامة لتكريم الولي وحثه على متابعة السير في طريق الكمال. فهما لا يختلفان إلا من حيث الغرض من كل منهما.

بل يرى ابن عربي أن الكرامة والمعجزة تتفقان في طريقة إحداثهما ذلك أن في النفس الطبيعية الإنسانية توجد موهبة أو ملكة يسميها الصوفية باسم «الهمة» و«الصدق». وهذه الملكة حتى في الناس العاديين وفي الحياة الجارية تحدث ظواهر لا يرى أحد أنها مضادة للطبيعة. ولكنها مع ذلك تشبه العجائب وابن عربي يذكر من الأمثلة على ذلك ظواهر الإيحاء الذاتي وهي ترجع إلى الملكة التي يسميها الاسكلائيون باسم Extimativa أو Aprehensiva فالإنسان يمر بغير صعوبة ولا خوف من الوقوع من فوق لوح ممدود على الأرض لكن لو كان ممدوداً في أعلى فوق هوة فإنه يتخيل أنه سيقع وهذا الإيحاء الذاتي يكفي لجعله يسقط فعلاً وسحر النظر يحدث ظواهر مشابهة وكذلك التأثير العجيب للجسارة وللفزع الشديد وللصوت الإنساني والغناء والموسيقى الآلية. فكل هذه الأسباب الطبيعية تحدث انفعالات وأحوالاً للنفس تثير العجب لغرابتها بدرجات متفاوتة وفي جميع هذه الأمور نشاهد كيف أن بعض القوى أو الطاقات النفسية تحدث داخل وخارج الشخص آثاراً فيزيائية خارقة للطبيعة والله خالق كل شيء وسببه الفاعل الوحيد. يستخدم مثل هذه الملكات أو المواهب النفسية المشتركة بين النبي والولي والرجل العادي وسائل ومناسبات لتحقيق المعجزة والكرامة. وهذا التفسير لعملية

الخوارق تفسير طبيعي النزعة في أساسه كما هو مشاهد، فبين الكرامة وهذه الظواهر العجيبة ولكنها يمكن أن تفسر من ناحية علم النفس الطبيعي. لا يوجد غير اختلاف في الدرجة فحسب. لكن إذا كان ابن عربي يلجأ إلى هذا التفسير الطبيعي فما ذلك إلا كحجة في المجادلة لإقناع غير المؤمنين وأصحاب النزعات العقلية بإمكان حدوث الكرامات والمعجزات[1] وثم نظرية أخرى تفسيرية من نوع صوفي يستخدمها ابن عربي من أجل بيان جوهر وسبب الكرامة بطريقة مباشرة ليس فيها اهتمام بالجدل فيقول إنه كما أن النار تطهر الذهب في البوتقة وتحوله إلى بخار. فكذلك النفس وقد تطهرت بالزهد على نار اللطف الإلهي في بوتقة البدن تبخر هي الأخرى وبغير أن تغادر البدن نهائياً وكلية تصاعد وتسمو إلى العالم الروحاني الذي صدرت عنه لكي تكتسب من جديد هناك بفضل الله المواهب السنية لأصلها الملائكي: الاحتجاب، اللطف، القوى الخارقة. الإشراق ـ مما يجعلها قادرة على تحقيق الكرامات والنفس الإنسانية من نفس طبيعة الروح الملائكية والاتحاد مع البدن الغليظ هو وحده الذي يحرم النفس ـ عرضاً ـ من تلك المواهب العلوية. والزهد، بسيطرته على البدن، يحرر النفس من سجنها ويجعلها ملائكية.

وبعد أن ميزنا بين التفسيرين: الطبيعي والصوفي يتبين بجلاء أن الله هو في كلتا الحالتين السبب الوحيد الموجد للكرامة: وهو يمنحها من يشاء بقدرته المطلقة لكنه شاء أيضاً في منحه لهذه

---

(١) هذا التفسير قد وضعه الفلاسفة أو المشاؤون المسلمون خصوصاً ابن سينا. راجع لأسين: «الغزالي» ص ٧٧٩ ـ ٧٨٧.

المواهب أن يضع نوعاً من المعيار. معيار الإنسجام المقرر بعنايته منذ الأزل بين الكرامة والفضيلة التي هي ثواب عنها: فكرامات البصر مثلاً: هي الثواب عن الفضائل التي تتعلق بحس البصر وكرامات السمع والمشي إلخ تفيد في مكافأة فضائل سائر الجوارح ومن هنا فإن الله في العادة لا يمنح كراماته إلا حيث توجد فضائل في الشخص الذي يمنحه هذه الكرامات. لكن حرية الله لا يحدها هذا المعيار للانسجام بل لو شاء لمنع كراماته لمن ليسوا لها أهلاً أبدا لنقص استعدادهم في التصوف وفي هذه الحالة لا تكون الكرامة نعمة بل محنة يمتحن الله بها النفس الناقصة ليرى هل ستتقبل الكرامة التي لا يستحقها بوهم أنها تستحقها أو على العكس من ذلك وهي مقتنعة بنقصها ترى أنها غير أهل للكرامة: ويستأنف الاستعداد الصوفي ممارسته بدقة للفضيلة المناظرة للمقام أو درجة الكمال التي اعتقدت اعتقاداً زائفاً أنها تشغلها.

وعن هذا المعيار للانسجام أو التوافق الذي يتخذه الله لمنح الكرامات يصدر تصنيفها تصنيفاً تلقائياً دقيقاً. والمبدأ الأساسي للتصنيف يؤخذ من أعضاء الجسم التي هي آلات للفضائل المناظرة وابن عربي يقسم الثبت الذي يقدمه تحت ثمانية أبواب في كل منها كما سترى. كرامات خارجية وأخرى باطنة.

١ - كرامات البصر: وهي مكافأة عن الفضائل التي آلتها البصر وإلى هذا الباب تنتسب كل الظواهر الخارقة الخاصة بالبصر الفيزيائي والمشاهدة الروحية ومثالها: البصر على مدى بعيد أو من خلال وسط معتم. رؤية حقائق العالم الروحاني السماوي

والأرضي على السواء أعني الملائكة والأولياء رؤية ما في الفكر البعيد بل وما في داخل قلب الشخص القريب أو منقوشاً على ثوبه أو على أي عضو من أعضائه أو في قلب من هو موضوع الكرامة والتوسم في علامات الشخص وحركاته وأفعاله وإشاراته. لحال ضميره الحاضرة ومصيره الروحي في المستقبل ورؤية الله تحت مختلف الحجب التي تحجب جوهره بل ومشاهدة جوهره وإن كان ذلك بطريقة نفي كل تشبيه.

٢ ـ كرامات السمع: وهي مكافأة عن قهر أهواء السمع بالفرار من فرص ارتكاب المعاصي بالسمع وبممارسة أعمال التعبد التي آلتها السمع وإلى هذا الباب تنتسب كرامة الكلام النفسي الذي به يؤكد صوت الله للنفس أنها تسير في طريق النجاة وإلى هذه المجموعة تنتسب الكرامة التالية سمع لغة الكائنات غير الحية. وهو في بعض الأحيان وهم من صنع الخيال خصوصاً إذا تألف من كلمات متكونة لا من مجرد أفكار بغير كلمات وأحياناً يحدث أن يسمع كلمات دون أن يدرك ما هي. وفي أحيان أخرى يصل الصوفي إلى سمع صوت كلام الله نفسه.

٣ ـ كرامات اليد، وهي ثواب عن الفضائل التي تؤديها اليد تحويل قبضة من الهواء إلى ذهب أو فضة المشاهدة في حالة الوجد ليد الله وهي تكتب في كتاب المصير (اللوح المحفوظ) الكائنات الحالية أو المستقبلة، أو ترفع الحجب التي تحجب النفس حتى تشاهد كل الأشياء في الله وكأنها تشاهدها في مرآة. وهذه الكرامات الأخيرة ثمرة فضيلة التجرد من كل شيء سوى الله.

٤ - كرامات النطق: وهي ثواب عن فضائل اللسان وتنتسب إلى هذه المجموعة كرامة الكلام مباشرة مع الملائكة والتنبؤ بما سيقع من أحداث في المستقبل، وعلاج المرضى وإحياء الموتى، مثل المسيح، بفضل الكلام وحده.

٥ - كرامات قمع شهوة الطعام: إشباع كثيرين بطعام قليل يتكاثر بطريقة عجيبة، تحويل لون واحد من الطعام إلى أطباق من أطعمة مختلفة أن يطعمه الملائكة بكرامة ملائكة يظهرون له، أو تتراءى له الأطعمة دون أن يعلم كيف ومن أين معرفة أن الطعام حرام بواسطة علامات سرية تظهر فيه أو في الشخص. أو عن طريق أصوات خارجية أو داخلية، تحدثه أن هذا الطعام حرام.

٦ - كرامات فضيلة العفة: وكلها من طبيعة روحية أو رمزية وأهمها كرامة الأبوة الروحية فالصوفي الذي يزهد عن فضيلة في الشهوات الجنسية المقرونة بالولادة الجسدية يتلقى من الله كجزاء عن ذلك موهبة ولادة أبناء روحيين يبث فيهم كالله: حياة روحية وثم كرامة أخرى إشراقية وهي تأمل الولادة الميتافيزيقية السامية للموجودات في الكون أعني إخصاب الهيولى الروحانية ومبدأ الأنوثة بالكلم الإلهي الذي هو مبدأ الذكورة.

٧ - كرامات المشي: وثلاث منها خارجية وثلاث داخلية أو إشراقية: المشي على الماء دون اجتياز المسافات الطويلة في لحظة، والمشي على الهواء. ويناظر الأولى ككرامة إشراقية: النفوذ في سر الحياة الحسية والعلمية، ويناظر الثانية كشف الماهيات والغايات المستسرة لجميع أعضاء البدن الإنساني. ويناظر الثالثة عيان ماهية الملائكة وأعمالهم.

٨ ـ كرامات القلب: ولو أن لكل عضو جسماني كـرامات خاصة به كما رأينا. فإن في القلب مع ذلك ينبوع الكرامات كلها إذ من القلب تتولد النية الخالصة المستقيمة، التي بدونها لا توجد فضيلة وهذا لا يمنع من وجود كرامات خاصـة بالقلب، وكلهـا باطنـة روحانية مثل الفضائل أو المقامات التي تجازى بها وتشهد على حقيقتهـا. وهذه الفضـائل وهي في أوج الكمـال. ثلاث: امتثال الأوامر الإلهية: الأنس بالله، الاتحاد مع إرادته، وسلسلة هـذه الكرامـات وكلها إشـراقية طـويلة حافلة: التنبؤ بـالحوادث المقبلة. أن يشاهد في الله الضمير الماضي والحاضر والمستقبل للناس مشاهدة أسباب الحوادث الطبيعية، السعيدة والأليمة التي ستحدث وتشخيصها مشاهدة علل الظواهر النفسية في الشخص نفسه قبل أن توجد. التمييز عن يقين ما إذا كانت ظاهرة الشعور هذه جديدة أو غير جديدة في الشخص وهل تتكرر في المستقبل. ومع ذلك توجد أربع كرامات للقلب تناظر الدرجات أو المقامات الإشراقية المتجلية. وللوصول إلى المقام الأول الذي يسميه ابن عربي باسم «منزلة التجلي الصمداني الوتري» لا بد من إعـداد صوفي خاص طوال عشرين يوماً قال: «فمن أراد من المحققين الصديقين نيله: فليصم نهاره ويحيي بالذكر ليله وخلوته عشرين صباحاً بمسائها على ترتيب الحكمة في إجرائها. فإذا كان بعـد العشرين فارتقب الوارد الأقدس ونفس الـرحمن الأنفس إلى أن تنقضي ثلاثون يوماً ولا تكحل مقلتك فيها نوماً فإذا أدعيت أنه لم يحصل في روعك نفثة ولا أقام الحق بفؤادك بعثة فاعلم أن الآفة طرأت عليك في المراقبة فارجع على نفسك بالمعاتبة فـاستقبل الخلوة من أول حالها فإنه لا بد من حصولها إما جزئياً وإما كلياً.

فإن تم لك التجلي والمقام فستبدو لك جميع معاينته على التمام. («مواقع النجوم» ص ١٥٩) والمقام الثاني هو «منزل التنزل الذاتي» وكما يدل عليه اسمه فإنه يشير إلى إحدى حالات الاتحاد الأولى. ثم يأتي المقامان الأخيران وفيهما يتم الاتحاد بواسطة الفناء بشكل تدريجي غير مشعور به: الأولى تنزل الغاني عن الذكر بالمذكور والثاني منزل الغاني عن المذكور بالذكور في الأول يغني عن كل شيء سوى الله وفي الثاني يتم الفناء التام حتى عن تأمل الله.

ويستحيل علينا أن ننظم في صورة مركزة واضحة مستقصية في آن واحد مجموع الكرامات التي حللها ابن عربي في «مواقع النجوم» إذ علينا أن نضيف إلى كل الأجناس التي سجلها الثبت السابق أجناساً أخرى كثيرة هي بمثابة أنواع متمايزة أو أخلاط من نفس الأجناس. فمثلاً الكرامة اللطيفة التي هي نوع من كرامات القلب والسمع والتي يسميها ابن عربي باسم «منزل كيفية السماع من الحق» وهو من مقامات السالكين الذين يحتاجون مع ذلك إلى إرشاد الشيخ حتى يتجنبوا المشاكل التي يتعرض لها أصحاب هذا المنزل وهذا المنزل فحواه أن يتيقن السالك أن الله هو الذي يخاطب النفس من خلال المخلوقات وعلى المريد الذي يدخل في هذا المنزل أن ينذر نفسه بأن يسمع وكأنه صادر من الله نفسه كل الأوامر والدعوات أو الرغبات التي يعبر عنها الناس بالقول أياً كانت وإن تناقضت مع ما يمليه عليه عقله وهواه. وهذا المنزل هو منزل موت الإرادة الفردية. والكرامة الإلهية تستند إلى النور الخارق الذي ينير النفس لقبول هذا اليقين الباطن. وكما هو

الشأن في سائر الكرامات، بل وأكثر قد يقع المريد في هذا المنزل في وهم روحي. إذ كثيراً ما يمتحن الله العبد في هذا المقام بكثير من المحن مثل الزنا والقتل والشرب بواسطة «أحد الناس فيدعوه هذا إلى ارتكاب إحدى هذه الكبائر، التي قد يتوهم العبد أنها حلال» بوصفها أوامر صادرة عن الله نفسه وإلا خالف النذر الذي نذره في هذا المقام ولكن ابن عربي لا يغفل عن المعيار الفعال لتبديد هذه الأوهام من نفس من تحدث له.

قال ابن عربي: «وصورة الابتلاء في هذا المقام أن تتعرض له جارية تأمره بأن يواقعها، أو تأمره بشرب كأس من الخمر أو بقتل إنسان أو بأمر ما محرم عليه شرعاً. فإن فعل شيئاً من هذا فقد عصى وغوى وتردى في أسفل سافلين وإن أبى عن فعل ذلك فقد ناقض عهده مع الله تعالى الذي عقد معه ألا يركب محرماً ولا يأتيه فيسلم له المقام ولا يتبعض له حتى يسمع من الحق في شيء ولا يسمع في شيء آخر وهذا لا تصطليه المنزلة، بل يسمع منه في كل شيء فإن للقائل هنا أن يقول: إنما يخرج هذا الطالب وتصدق نيته على انتقال ما يخاطبه به الحق ما لم يؤمر في ذلك الخطاب بارتكاب محرم،، فيقال له: ليس كما تقول؟ إنما يعقد نيته على السماع من الله مطلقاً من غير تقييد فإن قال: كيف يصح هذا؟ فنقول: إن المريد إذا أراد أن يبقى على عهده في هذا المقام ولا يرتكب محرماً إن ابتلاه الله به، فيقول للقائل له إشرب هذا الخمر أو ازن بهذه الجارية وإن لم تفعل فقد نكثت عهدك مع الله فيقول: هيهات، بل أنا متحقق في سماعي من الحق من خارج لا من نفسي، ذلك أن الحق سبحانه وتعالى قد

خاطبني وكلمني على لسان نبيه محمد ﷺ أن لا أفعل ما ذكرت، وقلت عند سماعي لهذا الخطاب النبوي: سمعت وأطعت وعاهدت الله على هذا، فأنا ما زلت في سماعي من الحق متحققاً في مقامي، فإنه القائل: «وما ينطق عن الهوى» ولكني لما تحققت بهذا المقام في هذا السماع أو ادعيته أراد الحق أن يبتليني ليقف من ذلك على نفسي بما فيهافوجدني - والحمد لله - قائماً بذلك العهد الذي كنت قد عاهدته عليه عندما سمعته منه». [«مواقع النجوم» ص ١٦٦ - ١٦٧].

وهذا العهد الكرامي والمقام الذي يفضي إليه يذكرنا بفكرة القديس فرنشكو الأسيزي السامية عن الطاعة المقدسة. وهو معاصر لابن عربي فقد أوصى فرنشكو تلاميذه بأن يكونوا على استعداد دائم لامتثال إرادة الغير أولى من امتثال إرادة النفس، وأن يتكيفوا مع كل رغباتهم وأهوائهم، دون مقاومة للشر بأي حال.

ولكن الروح الإنجيلية التي تتجلى في وصية فرنشكو، كما في معاصره ابن عربي، تزول حينما يفحص مذهبه الكلي في الكرامات. فإن تلذذ ابن عربي الغريب بسردها وتصنيفها وتحليلها واهتمامه البالغ بذكر أمثلة حية غنية على كل كرامة وإيمانه الأعمى المتواصل الذي يدعوه إلى أن يضيف إلى كل مقام كرامات المناسبة الخارجية والباطنة (معجزات نبؤات، تجليات، كشوفات، وجد وجذبة) يحملاننا على الشك بعض الشيء في إخلاصه في الزهد في الألطاف الإلهية، فمذهبه يذكرنا بأصحاب التجلي Alumbrados في أسبانيا في القرن السادس عشر أولى من أن يذكرنا بكبار الصوفية في العالم المسيحي.. وأصحاب

التجلي هؤلاء كانوا ينشدون في نهم لا يشبع، ما هو خارق تسوقهم رغبة عنيفة في الغرور الروحي والتظاهر أمام الناس. وتزداد خطورة هذا الاتهام، الذي يوحي به المذهب من الناحية النظرية، إذا ما شاهدنا المشاهد المسرحية للروحانية الحية التي يقدمها لنا ابن عربي نفسه كأنها أحداث واقعية وذلك في «رسالة القدس» و«مواقع النجوم» و«الفتوحات». إذ نشاهد مجموعات مختلفة من الصوفية ذوي التجليات والكرامات تنتشر في قرى الأندلس تعرض، غالباً بقصد الإعلان والتظاهر المواهب الخارقة التي منحهم الله إياها جزاء عن فضائلهم. وابن عربي وكان شيخاً أو تلميذاً أو مجرد زميل لهؤلاء الأولياء ذوي الكرامات، يستمتع بسرد أنباء هذه الكرامات استمتاعه بسرد أنباء كراماته هو. فكيف نوفق بين صرامة طريقته في الزهد وفيها مماثلة صادقة للرهبانية المسيحية الشرقية. وبين هذه الرغبة في المواهب الصوفية، إن من الصعب النفوذ إلى خفايا الضمائر. وإيجاد الانسجام بين حيلة الكاتب ومذهبه بفهم نفساني عميق مهمة تنفر غالباً عن إمكانيات النقد الأدبي، خصوصاً إذا كان الكاتب صوفياً ذا مناقب محيرة مثل ابن عربي.

فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية في مذهب الكرامات عند ابن عربي فإنه من الواضح أن الأمور المريبة التي تكشف عنها النصوص المشار إليها والخاص بحياته الشخصية والوسط الذي نشأ فيه، تظل غامضة بل ومشتتة تماماً على ضوء نصوص أخرى مذهبية توازن أو في القليل تهدىء من الانطباع المنكر الذي يتخلف عن النصوص الأولى. ولنذكر تلك المواضع في «المواقع»

و «الأمر» و «الأنوار» التي يبدي فيها ابن عربي هذا الانطباع بكل جلاء[1]، حينما يؤكد أن الكرامات ليست علامات قاطعة على الكمال بل ولا شرطاً لا غنى عنه له فلا يشترط وجودها «بل يكون التحقيق والولاية مع عدم هذه الكرامات»[2].

إن الله يمنح الكرامات لمن يشاء ممن يمارسون الفضيلة جزاء وقتياً عنها ولكنه في كثير من الأحيان يمنحها أيضاً لمن يمارس الفضيلة إلا على نحو ناقص. وفي مثل هذه الأحوال فإن الكرامة، بدلاً من أن تكون جزاء وفضلاً يمنح للنفس، فإنها تتحول إلى محنة وابتلاء يبتلي الله بها العبد ليعرف صدقه في احتقار شؤون هذه الدنيا ورسوخ تواضعه. والاستقامة الخلقية وأداء أوامر الله. وممارسة أفعال الفضيلة التي يقتضيها كل مقام. هي الكمال الصوفي وليس الكمال في الكرامات. فالكمال يتم بدونها. ومع الكرامات لا شيء يضمن أن الكمال قد تحقق، لأن الناقصين أيضاً تصدر عنهم الكرامات ويخطو ابن عربي خطوة أبعد في هذا المضمار فيقرر أن الكرامات شأنها شأن كل ما هو خارق لا تكون جوهر الكمال الروحي الحقيقي وأن الصوفية الصادقين هم أولئك الذين يخفون في أخفى خفايا النفس المنح الإلهية، بينما ظاهراً يعيشون ويسلكون كسائر المؤمنين، رافضين كل تفرد ومظاهر النعم التي يختصهم الله بها[3].

---

(١) «المواقع» ٦٠، ٧٧، ١٧٨، وقارن «الأمر» ٩٦، ١١٤، ١١٦، و «الأنوار» ٢٨.

(٢) «المواقع» ص ٧٧.

(٣) قارن «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤.

والقارىء الخبير بالأمور الروحانية سيجد في لهجة هذه العبارات الشديدة أصلاً صادقاً للعبارات الحكيمة العميقة التي سيرددها [فيما بعد ذلك بثلاثة قرون] كبار الصوفية المسيحيون مثل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا الأبلية اللذين كانا يريان أن الكرامات وخصوصاً الفيزيائية، هي امتحان أولى من أن تكون منحة، يريد الله بها أن يشاهد هل النفس تطهرت من كل تعلق بالمحسوسات أو على العكس ترى في غير الله السلوى التي يرسلها إليها معتقدة أنها جزاء وفاق لفضائلها لا موهبة يمنحها الله برحمته[1]. والاتفاق دقيق إلى حد أنه يكفي وحده لإزالة الأثر السيء الذي أشرنا إليه من قبل: فابن عربي على ضوء هذه المبادىء ينكشف لنا أنه رائد لكبار الصوفية في الكنيسة الكاثوليكية. لا مجرد صاحب كرامات عادي من نوع الفقراء الشرقيين.

كيف نفسر هذا التسلسل العجيب؟ إن الارتباط، كما هو

(١) قارن: «نصائح وعبارات روحية للقديس يوحنا الصليبي» (مكتبة المؤلفين الإسبان» BAE المجلد رقم ٢٧ ص ٢٥٠، تحت رقم ٧٩): «كثيرون ينشدون من الله غذاءهم ولذتهم، والله يمنحهم الرحمة والفضل، ولكن الذين يدعون رضاه وإعطاءه شيئاً على حسابهم (ويجعلون مصلحتهم الخاصة بملء رضاه) قليلون جداً» ـ وفي نفس الكتاب (ص ٢٤٨ تحت رقم ٣٤»: النفس التي تدعي الكشوف تخطىء خطأ صغيراً على الأقل.. لأنه لا ضرورة لشيء من هذا» ـ وفي الكتاب نفسه (تحت رقم ٣٥»: والنفس التي تشتهي الكشوف من الله تنقص في كمالها.. وتفتح الباب للشيطان ليضلها في أمور أخرى يستطيع بدهائه أن يموهها لتبدو حسنة» قارن «صعود جبل الكرمل» المقالة الثانية الفصل ١١، ١٦.

العادة دائماً، يتجلى حين نرجع إلى تاريخ الرهبانية النصرانية في المشرق[1] ففيها استمر مذهب الكرامات الذي جاءت به الكنيسة الناشئة والذي أملاه القديس بولس ووصفه وصفاً حياً في «رسائله» وفي الصوامع والأديرة كان النساك والرهبان ينعمون مثل النصارى في القرون الأولى بمثل هذه المواهب الخارقة، الداخلية والخارجية. فالراهب باترموسيوس كان يمشي على النيل ويطير في الهواء. والقديس باخوم كان قادراً على التنبؤ بالمستقبل وعلى الرؤية من بعيد والنفوذ إلى السر الباطن في أعماق القلوب. ويوحنا الأسيوطي كان يتنبأ بالسيول والموت والانتصارات العربية وبولس العبيط والقديس باخوم كانا يبصران داخل الضمائر، بالتوسم لهداية الخطاة، والقديس هيلاريون كان يميز الرذائل من رائحة ملابس الخاطىء أو من رائحة الأشياء التي يمسها الخاطىء.

ولكن إلى جانب هذه الكرامات التي تمتلىء بها تراجم آباء الصحراء، كان ثم احتياط في النصائح للهداية الروحية التي كان يسديها أصحاب الطرائق الديرانية، تتفق مع المعيار الذي وضعه القديس بولس[2] فالقديس باخوم وتلميذه تيادورس كانا يخفيان

---

(١) قارن Besse الفصل ٢٣.

(٢) قارن «الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس» اصحاح ١٣ جمل ١ - ٣: «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبة فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن. وإن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال ولكن ليس لي محبة فلست شيئاً وإن أطعمت كل أموالي وإن سلمت جسدي حتى أحترق ولكن ليس لي محبة فلا أنتفع شيئاً».

المواهب السماوية التي يتلقيانها من الله. وينصحان الرهبان بألا يقيموا لها كبير وزن. وفي هذا الصدد يقول ثيادورس: «إذا كان المرء راسخ الإيمان ويؤدي الفروض فهو أفضل ممن يملك موهبة الرؤى».

والقديس اثناسيوس في كتابه: «حياة القديس أنطون الراهب» [أنطون المصري ٢٥١ - ٣٥٦] يورد وصيته لأنطون التي يقول فيها: لا تول أهمية كبيرة لهذه الأمور العجيبة وحذار من الدخول في الحياة الرهبانية من أجل معرفة المستقبل، بل الأولى بك أن تسعى لرضا الله بأن تحيا حياة لا غبار عليها، وكان الراهب نسطيروس يقول إنه يجب ألا نعجب بمن يصنع الكرامات، بل بما فيه من محبة وكسيانوس مؤسس الرهبانية الغربية، قرر في أمثاله Collatines أنه لن يبحث في الكرامات لأنها تبعث على الإعجاب أكثر مما تبعث على الكمال والكمال يقوم على السيطرة على الأهواء والقديس مكاريوس حذر رهبانه من الخطر الذي تنطوي عليه الكرامات فقال في إحدى مواعظه: «كثير من الإخوان حصلوا على موهبة الكرامات والرؤى والكشوف ولكن لأنهم لم يصلوا إلى المحبة الكاملة ومنها يتألف الكمال، فقد قهروا عقاباً لهم على إهمالهم وسقط عنهم اللطف الذي كانوا ينعمون به». وقد تقرر المبدأ الأساسي فيما يتعلق بالمذهب المسيحي في الكرامات. بعد ذلك لكن بقي مع ذلك تنميته بصورة كاملة منظمة وهو أمر لم يصل إليه إلا في القرن السادس عشر اللاهوت الصوفي في الغرب في مؤلفات القديسة تريزا الأبلية والقديس يوحنا الصليبي. وهذا الأخير خصوصاً هو كما رأينا الذي وضع

قاعدة أصلية ضرورية رفض كل كرامة أو منحة إلهية لأنها منحة ووهم فإنها وإن يكن من الممكن أن تكون من الله فإنها ليست الله[1] ولكن تاريخ الحياة الروحية والتصوف عليه أن يسجل كتوازٍ عجيب هذا الاتفاق الواضح فنفس المبدأ اللاهوتي الذي قرره آباء الرهبانية المسيحية الشرقية قد وجدت في الإسلام نظرية شبيهة به تتعلق بالكرامات يعبر عنها ابن عربي تعبيراً صريحاً هكذا: لا تطلب منه [أي من الله] في خلوتك سواه ولا تعلق الهمة بغيره ولو عرض عليك كل ما في الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده وصمم على طلبك فإنه يبتليك. ومهما وقفت مع شيء فاتك وإذا حصلته لم يفتك شيء[2]» ولا ينتهي الاتفاق العجيب في النظر إلى الكرامات عند هذا الحد لدى ابن عربي والقديس يوحنا الصليبي فإنهما إذا كانا يريان أن الكرامات ابتلاء وامتحان كذلك هما يريان أن البلايا هي بالأحرى دليل بين على أن النفس تسير في طريق الكمال أولى من أن تكون بلايا روحية ولنقارن على سبيل المثال فقط، وما أكثر التشابه بينها، وبين هاتين العبارتين قال يوحنا الصليبي: «ليس فقط خيرات الدنيا وملذات البدن عقات في سبيل الله بل[3] وأيضاً اللذائذ الروحانية إذا طلبت لامتلاكها فإنها تقوم عائقاً في سبيل الفضائل» وابن عربي يقول

---

(١) قارن النصائح «الكتاب المذكور، ص ٢٥٥ برقم ٢٤٠»: «ما أحمق من يظن أنه إذا حرم اللذة الروحية فقد حرم من الله وإذا وجدها تمنع ظاناً أنه بهذا قد بلغ رضا الله».

(٢) «الأنوار» ص ١٧.

(٣) قارن «النصائح» الكتاب المذكور ص ٢٦٠ برقم ٣٦٤.

بعبارات مشابهة[1]: «الواجب على عاقل أن يعلم أن السفر [في الحياة الدنيا] مبني على المشقة والمحن والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام. فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة. فإن المياه مختلفة الطعم، والأهوية مختلفة التصريف، وطبع أهل كل منهلة يخالف طبع المنهلة الأخرى. فيحتاج المسافر لما يصلح فيلقى كل عالم في منزله فإنه عندهم صاحب ليلة أو ساعة وينصرف فأنى تعقل الراحة فيمن هذه حالته وما أوردنا هذا رداً على أهل النعيم في الدنيا، العاملين لها والمكبين على جمع حطامها، فإن أهل هذا العمل عندنا أقل وأحقر من أن نشتغل بهم أو نلتفت إليهم. وإنما أوردناه تنبيها لمن استعجل لذة المشاهدة في غير موطنها الثابت وحالته الغناء في غير منزلها والاستهلاك في الحق بطريقة المحق عن العالمين».

وباروزي وهو يدرس موقف يوحنا الصليبي من العزوف المطلق عن المتع الروحية، يعده فريداً في ذلك لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الروحانية المسيحية ولكننا قد رأينا أن بطولة موقف يوحنا الصليبي لها نظيرها في صوفي آخر أندلسي مثله هو ابن عربي من مرسية الذي وإن كان مسلماً فقد نهل من المعين الذي لا ينضب معين روحانية التقاليد الرهبانية المسيحية وأصداء العبارة الواردة في الإنجيل: «من يحب نفسه يفقدها ومن يكره نفسه في هذه الدنيا يحتفظ بها في الحياة الأخيرة» هذه الأصداء تسمع واضحة جلية في هذه الخاتمة التي يختم بها نظريته في الكرامات تفضيل البلايا على اللذات والأحزان الروحية على الأفراح علامة

---

(1) «الأنوار» ١١ ـ ١٢.

على الكمال. وهذه العلامة قد لاحظها بإخلاص بعد ابن عربي جماعة مختارة من الصوفية المسلمين الأندلسيين خصوصاً من أتباع الطريقة الشاذلية وهي خليقة بالتنويه بوصفها رائدة وسابقة في التاريخ العام للتصوف.

٨ ـ حب الله

الفضائل المهيئة لهذا المقام السامي ـ الدرجات الثلاث للحب: الهوى، الحب، العشق ـ طبيعة الحب، الحب على نوعين: جسماني وروحاني ـ حب الله لعباده: طبيعته وآثاره ـ حب العباد لله: أنواعه الثلاث الطبيعي والروحاني، والمزيج من كليهما ـ الحب الدنيوي كرمز للحب الإلهي ـ النظائر المسيحية لهذه الرموز الإسلامية ـ نفسانية الحب الإلهي وتحليله من خلال هذه الرموز ـ الحب الخالي من الهوى أو الأفلاطوني لله. النظرة المسيحية ـ انتقالها إلى التصوف الإسلامي ـ موضوع «لا تدفعني يا إلهي إلى محبتك» كل الطرق التي مرت بها النفس حتى الآن، سواء منها ما يتعلق بحياة الزهد وما يتعلق بحياة التصوف، يجب أن تؤدي إلى هذه الغاية الأخيرة وهي: الاتحاد بالله عن طريق الحب وابن عربي يستقصي هذا الموضوع استقصاء غير معتاد منه، في كتابه «الفتوحات» وفي مقابل ذلك نجد أن رسائله فيما عدا «تحفة السفرة» تمسه مساً خفيفاً إن لم تغفله تماماً.

ولهذا كان علينا أن ندرسه على ضوء ما ورد في «الفتوحات» على نحو ليس واضح باستمرار مع التنسيق بينها وبين ما ورد في كتاب «التحفة» من أقوال إجمالية.

وابن عربي لا ينسى أن يقرر، كرابطة بين الزهد والتصوف هذه المقالة وهي أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية. ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحد منها.

وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول لأن الرسول نموذج لكل كمال أو بعدها في الترتيب: التوبة ثم تتلوها طهارة القلب، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحي فإن تطهر قلبه هو قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ويعمل على فوزهم بالنجاة ثم يأتي الصبر في البلاء والشكر على النعم الإلهية فهاتان درجات للصعود إلى الحب، وحضور الله كجو عام مستمر للحياة الصوفية والجهاد الروحي كشرط ضروري للمحافظة على التطهر ـ هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب والبعيد وحب جميع الخلق بوصفهم مرايا للجمال الإلهي هو المدخل المباشر للإتحاد بالله عن طريق الحب[١].

لكن ما طبيعة هذا الحب؟ وما هي بواعثه أو أسبابه المحددة؟ وأي أحوال للنفس تكمله وأية نتائج يولدها؟ هنا يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقية دقيقة جداً في الحب الإلهي قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري، وتتفق مع تقريرات مذهبه في وحدة الوجود ـ من أجل وضع حل لكل هذه المشاكل حل لا يخلو دائماً من المفارقات بل ومن المتناقضات المنطقية.

وقبل كل شيء نجد أن الحب منظور إليه في نفسه أعني

---

(١) «الفتوحات» جـ٢ ص ٤٥٠ ـ ٤٥٦.

بوجه عام وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة يتخذ أسماء مختلفة وفقاً لدرجات العملية النفسية والأحوال الشعورية التي تميزه وأول هذه الأسماء، «الهوى» وهو ليس شيئاً آخر غير الميل العاطفي إلى المحبوب، الناشىء عن نظرة خاطفة، أو كلمة عابرة أو إحسان يتلقاه والهوى إذا نشأ عن العيون يكون أشد تأثيراً مما هو في الأحوال الأخرى على الرغم من أثيرية أداة انتقاله. لأن الكلمة دائماً زائفة والإحسان معرض للنسيان. وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلهي فإن الهوى يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله: فالاعتقاد هو الشعور بميل عاطفي وهو ناشىء إلى ما يأمر به الله، في مقابل الشهوات وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة ـ والدرجة الثانية هي الحب: وهو نفس الميل الأولي الموجود في الهوى ولكنه ميل برضا وإخلاص أي باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر متميز من المحبوب الذي أثار الهوى. وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهي فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن في النفس إيثار الله على كل ما عداه فلا يبقى عنده سوى حب الله ـ والدرجة الثالثة هي العشق وهو إفراط المحبة الذي يأسر النفس ويستولي عليها ويعم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شيء سوى محبوبه، ولا يسمع في كل شيء غيره، وأخيراً فإن الحب في كل الدرجات السابقة يسمى وداً إذا «ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره شيء عنها ولا أزاله عن حكمها وثبت سلطانها فيه في المنشط والمكره وما يسوء ويسر وفي حال الهجر والطرد» (الفتوحات جـ ٢، ص ٤٤٣)[1].

(١) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٥٦ ـ ٤٤٣.

ولكن الحب في أية درجة نظرنا إليه، هو شهوة حسية أو عقلية، وميل أو تعلق من المحب بشيء من المحبوب لكن هذا الميل إذا حلل جيداً فإنه ليس صفة عرضية أو مجرد علاقة بالمحب بل خاصية جوهرية له، لأنه لا يتوقف أو يزول، ما دام المحب موجوداً، ومن المؤكد أنه يتعلق بموضوع عيني لا يستمر أبداً لكنه إذا توقف فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف والشهوة تظل في نفسها باقية، وإنما يتغير الموضوع المشتهى وبعد ذلك يصبح المحبوب هو والمحب شيئاً واحداً من حيث الجوهر، وليس بين المحب والمحبوب حد ثالث علاقة أو صفة عرضية، بل يوجد فقط حدان: محب ومحبوب[1]. ومن ناحية أخرى وإن كان في ذلك نوع من المفارقة المحبوب ليس هو المحبوب لأن ما يشتاقه المحب ليس الشخص نفسه الذي يحبه بل شيء من هذا لا يوجد تحت نظر المحب أعني وجهه ولقاءه وحديثه وتقبيله أو عناقه والاتحاد به فإذا وصل إلى ما يشتهي فإن المحب يستمر في اشتهاء «دوام الحاصل واستمراره»، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل في الوجود ولا تتناهى مدته فأذن ما تعلق الحب في حال الوصلة إلا بمعدوم وهو دواماً[2] فموضوع الحب إذن شيء غير موجود أي هو المعدوم والمشتهي هو وجود، فإذا كان الطرف الثاني من الطرفين الوحيدين في الحب معدوماً فلا يبقى غير الآخر أعني المحب وثم مفارقة أشد دقة وتعبيراً وهي التي تقع في المحب الروحي الذي لا يشتاق إلا

---

(١) «الفتوحات» جـ٢ ص ٤٣٧.

(٢) «الفتوحات» جـ٢ ص ٤٣٢.

إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب، حين يرفض هذا الاتحاد الذي يشتاق إليه ذاك: ولهذا فإن الحب في الواقع يوفق بين الأضرار، راغباً في الاتحاد والانفصال معاً بأزاء المحبوب[1] ويرى ابن عربي أن الحب نوعان أساسيان: الحب الطبيعي الذي لا ينشد غير المحب والحب الروحاني الذي لا ينشد غير خير المحبوب وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب: فإذا أحب المحب موجوداً عاجز الإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أي خير، ولهذا فإن المحب يمكن أن يؤمل بحبه لا في بلوغ خيره الخاص. بل إرضاء المحبوب فمثلاً ما تراه إرادة المحبوب خيراً له»[2].

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العيني الديني، يقرر المبدأ الذي يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقاً سليماً. فإن أصل كل موجود هو الحب الإلهي: والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج لأنه أحب أن يعرف فتجلى في خارج ذاته، حتى يمكن المخلوقات أن تحجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبهما. إن الله يحبنا إذن من أجل ذاته، لكنه يحبنا أيضاً من أجل ذواتنا: من أجل ذاته بالمعنى الذي قلناه لأنه إذا كان خلقنا فذلك كي نعرفه ونحبه ومن أجل ذواتنا لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية. فالله في حبه يجمع بين الحب الطبيعي الذي يسعى إلى خيره الخاص وبين

---

(١) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٣١، ٤٤٥، وهذه الأفكار صدى لما أورده أفلاطون في «المأدبة».

(٢) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٢.

الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب والشواهد الأليمة على النوع الأول الهالكون والشواهد على الثاني المنن التي يمنحنا الله إياها، مع علمه بجحودنا: فكل هذه النعم، من خلق ومحافظة وإلهام وإيمان ولطف ومجد يهبنا الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس يفيضون من عبادته والبلايا والمحن والمصائب التي يبعث بها في هذا العالم الآخر هي دلائل مثل النعم على حبه الرحيم من أجل أن ينال الناس جميعاً النجاة أو تخفيف العذاب في الجحيم والحب من صفات الله ولهذا فهو أزلي أبدي مثله: وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ولأنه يحبها فإنه خلقها وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد.

لكن كيف ينسب إلى الله وهو روحاني الحب الطبيعي وهو من شأن الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام؟ يتلافى ابن عربي هذه الصعوبة الخاصة بالتشبيه بالاستناد إلى بعض الأخبار[1] الصحيحة التي لها نظائر في الأناجيل مثل قوله ﷺ: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، مع كونه ما زال في عينه، ولا يصح أن يزول من عينه، فإنه على كل شيء شهيد ورقيب». ومع هذا فجاء باللقاء في حقه وفي حق عبده ووصف نفسه بالشوق إلى عباده وأنه أشد فرحاً ومحبة في توبة عبده من الذي ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه في أرض دوية ثم يجدها بعد ما يئس من الحياة

---

(1) [في النص، النصوص المنزلة، وهذا غير صحيح، بل المقصود الأحاديث كما في «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤١ س ٢١: «وقد ورد أخبار كثيرة صحاح في ذلك يجب الإيمان بها].

وأيقن بالموت[1]. ومثل هذه المشاعر، الشـوق، القلق، الفرح - هي أعراض صريحة للحب الطبيعي، الذي يتضمن الإشباع في المحب. خصوصاً والأمر يتعلق بموجـود هو الله وهـو غني كل الغنى، قادر كل القدرة لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته[2].

ويناظر حب الله للإنسان حب الإنسان لله، إن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات وفي أعماق ماهيته يكمن دائماً الاشتياق إلى الله الذي هو غايته كما كان مبدأه لكن ها هنـا نوعـان من الحب: الحب الطبيعي والحب الروحـاني والأول موضـوعه الله بـوصفه المنعم ومن هنا يسعى إلى خير الإنسان نفسه بوصفه غايته والثاني في مقابل ذلك لا يتعلق إلا بالله وحده الذي يعرف بواسطة الوحي وهو الغاية من أمانيه. لكن هذه المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضـاح جمـال الله، الـذي هـو الـروح المحض، الخـالي من الاشكال، والحب الروحاني الذي تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن لهذا أن يثير في القلب الإنساني المشاعر العميقة الغالية المميزة للحب الطبيعي ولكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتكملها ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للصفات الإلهية التي تعبر عن الجمال والجلال الإلهيين بواسطة صور المخلوقات التي هي قسمات وآثار لـه ولهذا تـظل النفس مـأخوذة بـالجمال الـروحاني الإلهي المنعكس في المـوجـودات وتحب الله في كل شيء كما تحب كل شيء من أجل الله لكن

---

(1) «الفتوحات» جـ ٢، ص ٤٤١.

(2) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٢.

هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة[1].

وهذا الشعور مع ذلك، روحاني خالص كموضوعه وغايته النهائية العالية: الله. إنه لا ينشأ عن الشهوة مثل الحب الطبيعي الخالص. لأن موت الشهوة الحسية يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الإلهي في قلب الإنسان المشاهد المتأمل إنه مستغرق فانٍ في المشاهدة ولهذا لا يحس ولا يبصر، ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر ولا يتذكر ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه. وهذا الاستغراق في الحب لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله لأن المحبوب خلق على صورته وفيه يجد تشابهاً تاماً مع وجوده الذي حاول عبثاً أن يجده في الكائنات المخلوقة. والله أيضاً حاضر دائماً في النفس التي تشاهده وهذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الكلي ويزيده ويشبع الشعور بالحب دون الامتلاء لأنه كلما شاهد «المحبوب» زاد شوقه إلى التجلي خلا الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات، دون استبعاد الجمال النسوي[1].

والحب الجنسي مجرداً هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية كي يكون رمزاً نبيلاً على الحب الصوفي وابن عربي يؤكد بجسارة سامية: أن الله يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة، التي لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية لأن الخالق يحتجب عنا

---

(١) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٣٠، ٤٣٤.

(٢) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٢٦ «التحفة» ٤، ٥، ٦.

حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة. وسعاد، وهند، وليلى وكل الأوانس المحبوبات التي يتغزل في جمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف. وهو أن المقصود في كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله فهو وحده الجمال الوحيد الحقيق الجدير بالحب وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية[1].

والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى السيحية والأفلاطونية المحدثة في آن واحد لأنها ناشئة وصادرة عن «نشيد الأناشيد» مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة على ضوء مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق وديونسيوس الأريوفاغي، الذي فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثة مع اللاهوت المسيحي يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتيوس وخلال العصور الوسطى كلها، كتب الصوفية مثل ريشار دي سان فكتور وسان برنار، وجرسون وغيرهم، رسائل في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوي الذي أحس به الملك سليمان لشولميت الجميلة وفيها تستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحي من أجل الرمز على نار الحب الإلهي للنفوس الكاملة[2].

---

(١) «الفتوحات» جـ٢ ص ٤٣١.

(٢) قارن پورا Pourrat في الكتاب المذكور جـ٢ تحت مادة: «نشيد=

وكان الشعراء الصوفية في الإسلام من عرب وفرس، أخلافاً للرهبانية المسيحية والأفلاطونية المحدثة فتوسعوا في نفس عملية التأويل هذه وإن كان ذلك على هامش «نشيد الأناشيد» مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعاراً ذات نفحة صوفية وابن عربي، وقد شارك في هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوان «ترجمان الأشواق» وأكملها بعد ذلك بشرح صوفي عنوانه «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق» ومخططه وطريقته تذكرنا بمخطط «المأدبة» لدانته (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) و «نشيد الروماني» للقديس يوحنا الصليبي (١٥٤٢ ـ ١٥٩١) فعند هؤلاء الثلاثة نجد كل الموضوعات السامية في حياة الاتحاد بالله! صعود النفس إلى الله، الفناء، مشاهدة ماهية الحق طبيعة وآثار الحب الصوفي ـ نقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائذ الحب الجنسي[1]. وعلى نحو منظم أكثر ودون خضوع لتفسير قصائده يلجأ ابن عربي في «الفتوحات» إلى نفس الطريقة للمقارنة بالحب الدنيوي لدراسة ظاهرة الحب الصوفي في تحليل ثاقب رقيق يتفوق بمراحل عديدة على كل الشعراء المتحذلقين المخلطين من أصحاب «الأسلوب

= الأناشيد» وهذا التأويل الرمزي له سوابق في الأدب العبري فالسوناجوجا كانت ترى في «نشيد الأناشيد وصفاً للحب المتبادل بين إسرائيل والرب. قارن مونتيه: «نشيد الأناشيد» جنيف سنة ١٩٣٠ ص ٧ ـ ٨.

(١) قارن: أسين بلاتيوس: «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية ص ٣٣٩ وما يتلوها.

الجديد العذب[1]»: فعذاب الحب، والجنون الغرامي والعبودية في الحب والشكوى والتذلل والنحول والحزن السري، والغضب والدهشة والنشوة، والسهاد وكل الثورة النفسية للحب تقدم في هذه الصفحات من «الفتوحات المكية» تحليلات أوفت على الغاية في البراعة والدقة، مصحوبة بتأويلات ميتافيزيقية[2].

لكن كما قلنا إن للحب الصوفي وجهين: روحانياً وطبيعياً وكل هذه التحليلات تقع داخل هذا الحب الطبيعي، أما الحب الروحاني فينقلنا إلى الآفاق السامية للنزهة والزهد في الخير الخاص ابتغاء الفناء في المحبوب وهذا الحب الروحاني لله وكله أفلاطوني، نزيه، رومنتيكي يقوم على أساس بذل النفس كلها

---

(1) هذه العبارة dolce stil nuovo استخدمها دانته في «المطهر» للإشارة إلى مرحلة من مراحل شعره، وهي التي ظهرت لأول مرة في قصائده في «الحياة الجديدة» (سنة ١٢٩٥) لكن دانته في نفس الموضع من «المطهر» في حواره مع بوناجونتا وهو شاعر توسكاني من المدرسة القديمة ـ يذكر أنه ليس الوحيد في هذا الأسلوب الجديد العذب ولهذا فإن النقاد المحدثين يستخدمون هذه العبارة للدلالة على حركة أدبية ولدت في بولونيا بتأثير جينتسلي (١٢٣٠/٤٠ ـ ١٢٧٦) وانتشرت في توسكانا وخصوصاً في فيرنتسه، في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر وكان من رجالها إلى جانب جنيتسلي ودانته هلكانتي (١٢٥٩ ـ ١٣٠٠) لا يوجني (١٢٧٠ ـ ١٣٢٨) جنى ألفاني (نهاية القرن الثالث عشر) دينو فرسكو بالدي (توفي ١٣١٦) وكانت الموضوعات المشتركة بينهم الحب الأدب السمو الروحاني واشتركوا في اتجاه فلسفي واحد وكانت شارتهم هي الإخلاص الكامل للوحي الشعري].

(2) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤٥، ٤٥٠، ٤٦٢، ٤٧٨.

لله، دون أن تبقى للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات وهو لا يتفق مع أية شهوة في شيء سوى الله: حراماً كان أو حلالاً. ولهذا يستبعد حتى حب الجنة والخوف من النار. والنفس وقد استولى عليها الله وحده تموت موتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به.

ولو أنه في القلب، فإنها تشتاق إليه (إلى الحق) كما لو كان غائباً وهذا الشوق الحار المشبوب وهو فضل من الله وهبي يوقع النفس العاشقة في مفارقات مربكة. تعبر عن شوقه إلى الموت ابتغاء أن يجد في الموت حياته التي هي المحبوب[1] وقد عبر الحلاج الشاعر الصوفي الذي عاش في بغداد، عن هذه الفكرة الدقيقة في بيت شعر موجز يورده ابن عربي ويذكرنا بالترديدة التي تكررها القديسة تريزا الأبلية وهي: «أموت من كوني لا أموت لأراك» وهذا هو بيت الحلاج:

اقتلوني يا ثقاتي
إن في قتلي حياتي

وموضوع القصيدة المشهور التي تبدأ بما معناه: لا تحركني... إلى لأحبك والتي ثار الكثير من الجدل لمعرفة من مؤلفها كان شائعاً بين الشعراء الصوفية المسلمين الذي يورد ابن عربي أقوالهم لإيضاح هذه النقطة الدقيقة المتعلقة بالحب العذري والأفلاطوني[2] والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة: فإن

(١) «التحفة» ٤ - ٦.

(٢) «الفتوحات» جـ ٢، ص ٤٥٨، ٤٧٤:

كليمانس الإسكندري في كتاب «الأمشاج»[1] يرى أن الكمال الصوفي يقوم في عبادة الله لا خوفاً من عقابه ولا رجاء في ثوابه. بل من أجل المتنزه عن كل مصلحة والقديس بسيليوس بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف على أساس الدوافع:

فالخوف من العقاب من شيمة العبيد والرجاء في الثواب من شيمة المأجورين. وحب الله المحض من شيمة الأبناء[2] وكسيانوس في كتابه Collationes ينشر بعد ذلك في الرهبانية الغربية ثلاث درجات لصعود النفس إلى المحبة الكاملة[3]. والقديس أوغسطين يضع في هذا الحب المتطوع النزيه الطاهر الذي لا ينشد من الله غير ـ خير الله الحق ـ هدف الكمال لكنه مع ذلك لا يستبعد ولا يدفع الرجاء في الثواب في الآخرة بأنه خطيئة كما فعل الغنوصيون المسيحيون في مدرسة الإسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة Los quietistas القرن السابع عشر[4] وبين هؤلاء وأولئك كان الصوفية المسلمون تاريخياً واتخذوا موقفاً مشابهاً لمذهب كليمانس الإسكندري فقد وضع على لسان المسيح قول منحول انتشر منذ وقت مبكر في الأوساط الدينية على أنه آية صحيحة من الإنجيل وهذا القول تعبير صادق عن النظرية

---

(١) راجع طبعة ليدن سنة ١٦١٩ جـ ٢ ص ٣٩١.

(٢) راجع لبسيليوس Regulae Lusius tractotoc موعظة الزهد P. 896P.P. GG. XXXI.

(٣) راجع Cassiani, collatio XI, 6 - 9.

(٤) راجع أسين: «أقوال يسوع المسيح» تحت رقم ٨٤ etagraphia Jesu. Asinlogia.

التي وضعها كليمانس وبسيليوس وأشرنا إليها وهي النظرية التي تقلل من شأن الذين يعبدون الله كالعبيد أو المأجورين مدفوعين ببواعث الحقوق أو الرجاء وتقصر اسم أحباء الله على الذين يعبدونه حباً في ذاته[1]. والغزالي يورد هذا القول في كتاب «الأحياء» لإبراز سمو المحبة، بعبارات ذات شبه واضح بما ورد في رسائل بولس والإنجيل الرابع غير أنه في مواضع أخرى يشير من طرف خفي إلى الأصل الأفلوطيني لهذا الحب السامي وذلك حين يبرهن على أن الله وحده هو الجدير بحبنا لا حب اعتراف بالجميل بوصفه خالقاً وحافظاً ومنعماً بقدر ما هو بوصفه المثل الأعلى والنموذج الأزلي والينبوع الدائم لكل جمال وفي مشاهدة جماله مشاهدة نزيهة خالصة لوجه الله تقوم السعادة الكبرى للنفوس الكاملة[2].

وهذا الموضوع يملأ صفحات كتب التقوى بنوادر وحكايات نموذجية عن هذا. الحب البطولي الذي يمجده أصحابه وأغلبهم من النساء، شعراً ونثراً ومن المستحيل هنا أن نستوعب هذا البحث فإن ذلك يقتضي مجلداً قائماً برأسه. ولكن يكفينا أن نذكر بعض الحكايات المميزة لنوحي إلى القارىء باللهجة العامة لكل هذه المجموعة من الحكايات والنوادر وهذه من أوضحها[3] روي

---

(٢) راجع «إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٢١٠ وص ٢١٨» [باب: بيانه إن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم].

(٣) «الاحياء» جـ ٣ ص ١٧٩ [ص ٢٦٦ من طبعة عثمان خليفة سنة ١٩٣٣].

عن بعض المتعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه فقالت: «هل فيكم من أسأله عن مسألة؟».

فقالوا لها: «سلي عما شئت» - وأشاروا إلى حبان بن هلال.

فقالت: ما السخاء عندكم؟.

قالوا: العطاء والبذل والإيثار.

قالت: هذا السخاء في الدنيا - فما السخاء في الدين؟.

قالوا: أن نعبد الله سبحانه سخية بها أنفسنا غير مكرهة.

قالت: فتريدون على ذلك أجراً؟.

قالوا: نعم!.

قالت: ولم؟.

قالوا: لأن الله تعالى وعدنا بالحسنة عشرة أمثالها.

قالت: سبحان الله! فإذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة، فبأي شيء تسخيتم عليه؟.

قالوا لها: فما السخاء عندك يرحمك الله؟.

قالت: السخاء عندي أن تعبدوا الله متنعمين متلذذين بطاعته، غير كارهين. لا تريدون على ذلك أجراً حتى يكون مولاكم يفعل بكم ما يشاء ألا تستحون من الله أن يطلع على قلوبكم فيعلم منها أنكم تريدون شيئاً بشيء؟! إن هذا في الدنيا لقبيح!».

ويورد ابن عربي عن عابدة أخرى، هي جارية عتاب الكاتب

قصيدة صوفية جميلة، البيت الأخير منها تعبير غنائي عن نفس الفكرة قالت:

يا حبيب القلوب من لي سواكا؟
ارحم اليوم زائراً من أتاكا
أنت سؤلي وبغيتي وسروري
قد أبى القلب أن يحب سواكا
يا منايا وسيدي واعتمادي
طال شوقي متى يكون لقاكا؟!
ليس سؤلي من الجنان نعيماً
غير أني أريدها لأراكا»

وأوضح منها القطعة التالية المنسوبة إلى شاب كان تلميذاً لذي النون المصري:

كلهم يعبدون من خوف نار
ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لي في الجنان والنار رأي
أنا لا أبتغي بحبي بديلا
فإذا لم أجد من الحب وصلاً
رمت في النار منزلاً ومقيلا
ثم أزعجت أهلها ببكائي
بكرة في ضريعها وأصيلا
معشر المزكين نوحوا فإني
أنا عبد أحببت مولى جليلا

لم أكن في الذي ادعيت صدوقاً
فجزائي منه العذاب الوبيلا

وهذه النماذج يمكن أن نزيد فيها إلى أقصى حد ملتقطين من حصاد الشعراء الصوفية المسلمين في الشرق والغرب لكن يخلق بنا أن نشير إلى أن ابن عربي لا يغفل أن يورد بين النصوص التي قالها الصوفية المشارقة أشعاراً من نظمه هو تتعلق بنفس الموضوع ومنها هذه الأبيات[1]:

نعيمك أو عذابك لي سواء
فحبك لا يحول ولا يزيد
فحبي في الذي تختار مني
وحبك مثل خلقك لي جديد

٩ ـ الوصول (الاتحاد بالله):

نظريته المزدوجة: الهوية الواقعية ومجرد الحضور التخيلي وصول البداية ووصول النهاية ـ ثلاثة أنواع من المتحدين: المجذوب المطلق، المجذوب السالك، السالك المطلق ـ المراد والمريد ـ المردود ـ النبي هو الوسيط في الاتحاد ـ تكوين هذه النظرية ـ الاتحاد لا يستند إلى القرآن وحده ـ العقيدة المسيحية في التجسيد وأثرها في ابن عربي.

غاية الحب الروحاني والطبيعي على السواء هو «الاتحاد» وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب وذات المحب عين

---

(١) («الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٧٤).

ذات المحبوب[1]» فالحب الطبيعي قد سما به الأفلاطونيون المحدثون وحولوه إلى اتحاد في الماهية بين النفس والله بواسطة التجريدات الدقيقة في الميتافيزيقا الأفلاطونية.

وابن عربي في هذه المسألة يسير وفقاً للمنهج المشتبه الذي يميز كل الصوفية تقريباً. فمن ناحية نجد التجربة الوجدية تجربة الفناء، التي تقوم في أساسها على الاتحاد بالله تضطره إلى استخدام عبارات توحي بالحلول ومن ناحية أخرى نجد أن العقيدة السنية في الإسلام وهو يؤمن بها إيماناً من العسير المشاحة فيه تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات تتفاوت في الصراحة والالتواء والحلول (وحدة الوجود) ونصفه صدوري ونصفه محايث، وفيه يقوم مذهبه في الدين وفي الكون[2] قد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد. فإذا كان العالم يصدر عن الله والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له: وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة، هي الحقيقة الإلهية وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها، فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف: فالنفس، بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله، الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي. وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد تصبح بغير تحفظ[3].

---

(١) («الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤١).

(٢) راجع أسين: «الصوفي المرسي ابن عربي» («أبحاث مفردة ووثائق» ص ١١).

(٣) «الفتوحات» جـ ٣ ٤٠٠، ٤٠٢.

فما ثم إلا الله ما ثم غيره
وما ثم إلا عينه وإرادته

وتأتي بعد ذلك التحفظات العقلية التي يمليها الحذر والحيطة من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية في الحلول (وحدة الوجود). فيصرح ابن عربي بأن هذا الحلول ليس شبيهاً «بوصول الجسم بالجسم، أو العرض بالعرض، أو العلم بالمعلوم أو الفعل بالمفعول ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[1] بل الوصول أو الاتحاد متخيلاً أكثر منه حقيقياً: بل الصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقاً بعينيه ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسماني ويملؤه بمضمون ثابت أبدي، لأن هذا الحضور المتخيل لمحبوبه مستمر، لأنه فيما يتعلق بالله، وهو روح محض، ينبغي ألا يطمح الإنسان إلى اتصال أعلى من هذا الذي يتخذ صوراً خيالية[2].

والوصول على ضربين: وصول البداية ووصول النهاية ووصول البداية «هو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقاً به فإنه نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله وإذ نظر إلى همته فلا هم له سواه، فيكون كله مشغولاً بكله، ولا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق. ووصول النهاية أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية ويتجرد له، فيكون كأنه هو»[3] وليلاحظ ما في هذه العبارة من تحفظ وحذر شديد يمنع من

(١) «التحفة» ١٤.
(٢) «الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤٥.
(٣) «التحفة» ١٤ ـ ١٥.

مزلق الوقوع في الهوية الحلولية فالنفس لا تصير الله، بل تكون «كأنه» هو[1].

«والـوصول ليس من قبـل العبد، بـل بعنايـة الله وتصـرف جذبات الألوهية. وكسب العبد سبب لحصوله»[2].

وينبغي أن نميز ثلاثة أنواع من الصوفية الواصلين. قال ابن عربي: «أما الواصل فإما مجذوب مطلق أو مجـذوب سالـك أو سالك مطلق. أما الأول فهو الذي يجذبه الحق تعالى بعنايته ويهديه إلى طريقه ويوصله بقربته ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة وأما الثاني فهو الذي يشتغل بالمجاهدة ويقعد في الخلوة وينقطع إلى الله تعالى فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة ويؤيده باللطف والنعمة ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة أما الثالث فهو الذي يسلك بجد المجاهدة والـرياضـة ويطلع على جميـع الوقـائع والحـالات، حتى ينتهي بالمجاهدات الشديدة والأربعينات بالمقامات العظيمة[3].

والـذي يسلك الطريق بـالتنعم والمشـاهـدة والتلذذ بـأفعـال الفضيلة والتنعم بالبلاء، فإنه يسمى باسم «المراد» ـ من «إرادة» (أحبه الله). أما إذا سلك الطريق بالمجاهدة الشـاقة والمكـابدة والتنغيص والصبر على البلاء رجاء الحصول على النعمـاء فإنـه يسمى باسم «المريد» وعند ابن عربي كما سيكون عند القديس

---

(١) «التحفة» ص ١٥.

(٢) «التحفة» ص ١٥.

(٣) «مواقع النجوم» ص ١٩٣.

يوحنا الصليبي أن المريد هو الأكمل لأن الحـزن الروحـاني هو مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة وبدونه تقع النفس في الغـرور والخداع الروحي ومن يرضى عنه الله يضمن له النجاة في الآخرة وعليه أن يكون محزوناً لأنه لا يستطيع أن يشكر الله الشكر الكافي على نعمه العظيمة[1].

وثم تصنيف تدريجي آخر بين الـواصلين يقيمه ابن عـربي على فكرة الرد بعد الوصول فمنهم من لا يرد إلى عالم الحس المقيد الأرضي، بل يستهلك في ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر، فيظل دائماً في اتحاد مع الله. ومنهم من يرجع ولكن يسترد ذاته فقط مجردة من العالم الخارجي ومنهم من يرجعون من الاتحاد ويستردون الشعور بـالذات (الأنـا) واللا ذات (الـلا ـ أنا) وهؤلاء الأخيرون يردون إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية وهم العلماء الورثة «وليس كل عالم وارث على مقام واحد لكن يجمعهم مقام الدعوة ويفضل بعضهم على بعض في مرتبته[2]» ومهمتهم العالية في الإحسان والدعوة تجعلهم يشبهون الأنبياء وهم يتبعون وحي الأنبياء يحققوه بين الناس وفقاً لثلاثة مناهج للدعـوة تقوم وفقـاً لكون أن منهم من يدعونهم من باب الفناء في حقيقة العبودية، ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة العبودية وهو الذلة والافتقار ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة الأخلاق الرحمانيـة. فإذن

---

(١) «الأنـوار» ٢٤، قارن «الفتـوحات» جـ٢ ص ٤، جـ٣ ص ١٨، ٦٧، ٣١٦.

(٢) («المواقع» ص ٢٥).

المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة: «أعلم أن النبوة والولاية تشتركان في ثلاثة أشياء: الأول في العلم من غير تعلم كسبي والثاني: في الفعل بالهمة فيما جرت بـه العادة ألا يفعل إلا بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس وتفترقان بمجرد الخطاب فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي[1]. فهم يتفقون أعني الأنبياء والأولياء في الوحي الإلهي والمعجزة والنبوة ويختلفون في طبيعة الوحي الذي يتلقاه كل لتكميل الـذات والغير: فـالولي يتلقـاه كله من النبي الذي يستلهمه ولما كان محمد ﷺ خاتم النبيين. فمن نوره، تستمـد أنوار سائر الأنبياء ثم إن وحي النبي يؤدي إلى قيام دين منزل له عقائده وشريعته وأخلاقه وعبادته لكنه عند الولي يقتصر على توفير الكمـال الروحي الـذاتي والخاص بـالغيـر لمن يتلقى من النبي الشريعة المنزلة[2].

قال ابن عربي: «واعلم أن كل ولي لله تعالى فإنه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته ومن ذلك المقام شهد فمنهم من يعرف ذلك ومنهم من لا يعرفه ويقول: قال لي الله وليس غير الروحانية غير أن الأولياء من أمة محمد عليه الصلاة والسـلام الجامع لمقامات الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ولكن من النور المحمدي لا من النور الموسوي فيكون حاله من محمد عليه الصلاة والسلام

---

(١) («الأنوار» ص ٤).

(٢) («الأنوار» ص ٢٦).

حال موسى عليه الصلاة والسلام منه ﷺ[1] ودور الوسيط هذا بين الله والناس من أجل التجلي يتولاه أيضاً محمد ﷺ بالنسبة إلى الاتحاد والوصول في رأي ابن عربي. ومذهبه في هذه المسألة يستحق أن يدرس بعناية على ضوء مقارنته بمذهب الصوفية الذين سبقوه وإلا كان من العسير فهم معناه العميق وتحديد منشؤه وإن التصوف وهو قمة الحياة الدينية لا يبرر إلا بالإيمان بإله مشخص يمكن الإنسان وهو شخص هو الآخر أن يقيم معه علاقات شخصية. ولهذا فهو يقتضي أكثر من إيمان العوام، أعني أنه يقتضي النظر إلى الله لا على أنه موجود محايث كله ولا عالٍ كله بالنسبة إلى العابد لأنه في الحالة الأولى حالة المحايثة التامة تزول كل علاقة إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة. وفي الحالة الثانية، وهي حالة العلو المطلق فإن الهوة اللامتناهية التي تنفتح بين العابد والله الذي لا يمكن الوصول إليه وليس بينه وبينه أي مشابه ولا مناظرة حتى أبعدها تؤيس من كل علاقة شخصية بين طرفي الظاهرة الدينية والله في الإسلام يصور على أنه شخص حقيقي وصفاته أقرب إلى الموجود المشبه بالإنسان منه إلى الموجود العالي على الإنسان والتمييز بين المخلوق والخالق مع ذلك صريح، وإمكان قيام العلاقة الدينية لا شك فيه ولكن إذا كان القرآن يتحدث مراراً عن الحب الإلهي بنصه والمباشر والمتبادل فإن العلاقة الدينية تصورته في الغالب الأعم على أنه علاقة بين العبد والمولى القدير ولكن الأنس بالله وعليه يقوم التصوف والشعور بالحضور الإلهي في النفس الذي يتلخص فيه الوصول

---

(١) «الأنوار» ص ٢٦.

والاتحاد لا يكفي لهما العقيدة الصارمة الواردة في القرآن إذ يسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة.

لكننا رأينا خلال صفحات هذا البحث أن الإسلام باتصاله بالديانات الأخرى وخصوصاً المسيحية كامن من الصلابة وازداد مرونة في اتجاه الروحانية فقام الصوفية ونسبوا إلى النبي محمد ﷺ آراء موغلة في الروحانية العالية مستمدة من الرهبانية المسيحية وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي. وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهب إلى تصوف متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص) ومنذ القرن الثاني ،مختلف الصوفية يعرضون مذهباً في العيان الصوفي والحب الإلهي يقرر أن المشاهد يعرف الله بالحب ويتحد به.

لكن لم يكن في الإسلام شيء شبيه بما في المسيحية من عقيدة التجسد: أي تأنس الله (صيرورته إنساناً) وهو مما يمهد للتصوف تماماً. ففي المسيحية أن المسيح إله وإنسان في وقت واحد، وفيه يتحقق الاتحاد الأقنومي (الشبخص) وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والألوهية فأتى صوفي عاش في بغداد في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وهو الحلاج وخطا هذه الخطوة الجديدة في التقريب بين الإسلام والمسيحية فعبارته «أنا الحق» تتحقق تماماً في المسيح وتتحقق صوفياً لدى أولئك الذين يقتدون به في حياته القائمة على المحبة والفداء لكن كما أنه في شخص المسيح يتحد اللاهوت بالناسوت دون أن يختلطا فكذلك عند الحلاج الاتحاد (أو الحلول) يتميز فيه أيضاً شخصية

النفس وذات الله ولا تختلطان وعبارته أنا الحق «يبدو أنها لا تدل إذن على أكثر مما تدل عليه عبارة القديس بولس: «المسيح يحيا في» ومن هنا يرى أن مذهب الحلاج ليس حلولاً ووحدة وجود، بل هو من هذه الناحية أشبه بالمسيحية.

غير أن الصوفية المتأخرين أكدوا وجهة النظر المحايثة أكثر فأكثر وتصوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية في الله. وابن عربي من بينهم هو الذي فسر عبارة الحلاج المشهورة تفسيراً حلولياً، فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقلياً ومنطقياً فحسب كمظهرين لجوهر الواحد الأحد والوجدان الصوفي هو الذي يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله. وهنا تلتقي الميتافيزيقيا الأفلوطينية والعرفانية (الغنوصية) عند ابن عربي بالعقيدة المسيحية في التجسد وتصبغها بصبغة حلولية أوضح. فعند ابن عربي ـ وقد رأينا ذلك في عقيدته الدينية[1]، أن الإنسان الكامل الذى فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار هو النور الإلهي المتجسد في آدم وبعده في سائر الأنبياء حتى النبي محمد ﷺ وكان آدم أول تجل موضوعي للطبيعة الإلهية وقبل وجوده الزمني على الأرض وجد سابقاً وجوداً سماوياً أزلياً أبدياً على مثال «النوس (العقل) في الأفلاطونية المحدثة» «واللوغوس» عند الغنوصيين ومحمد ﷺ وهو التجلي [التجسد] الأخير لهذا النور هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة.

---

(١) قارن أسين «الصوفي المرسي ابن عربي» (أبحاث مفردة ووثائق جـ ٤).

وهذا التصوير للنبي محمد ﷺ ترى فيه الملامح المميزة لتصوير بولس للمسيح، الوجود السابق منذ الأزل العلاقة مع آدم، التجلي (التجسد) دور الوسيط ليس فقط بوصفه المثل الأعلى للكمال الواجب الاقتداء به، بل وأيضاً ينبوعاً للطف والحياة الصوفية وبواسطة النبي يصل العبد إلى مقام الوصول والإتحاد ويدخل في الحالة السرمدية لتجليات النور الإلهي ويصبح إنساناً كاملاً مثل آدم وعيسى ومحمد والإتحاد ينظر إليه إذن عند ابن عربي على أنه بمعنى المحايثة التامة، وعلى الرغم من كل التحفظات فإن أساس فكره حلولي في التصوف كما كان في العقائد.

١٠ ـ خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي:

أثر الأفلاطونية المحدثة ـ موضوعية التجارب الصوفية المعامل المرضي (الباثولوجي) ـ الإستسرار ـ التوفيق النظري لا يشيع في مذهبه الروحي ـ ابن عربي والدين الكلي آثار التثليث والتجسد ـ العناصر المسيحية في مذهبه الروحي ـ ابن عربي والمدرسة الكرملية ـ العناصر غير المسيحية موقف ابن عربي المشتبه وتفسيره عن طريق تكوينه المزدوج الأسباني والشرقي ـ ابن عربي والمدرسة الأسبانية المغربية الشاذلية التصوف الأسباني في القرن الذهبي والمتنورون خاتمة.

والآن وقد وصلنا إلى ختام دراستنا فقد وجب علينا أن نعيد النظر ونلخص النتائج التي كشفها لنا البحث في مختلف المناهج الزهدية والنظريات الصوفية التي يتضمنها مذهب ابن عربي

الروحي ولا فائدة في توكيد التحفظات التي أبديناها في البداية[1] حول النتائج التي ينبغي استنتاجها من وثائقنا وهي لا تزال مع ذلك ناقصة وفقط الفحص الكامل العميق لنص «الفتوحات المكية» هو الذي يمكننا من الوصول إلى نتائج حاسمة ومع ذلك فإننا نقرر في هذا المقام أن هذا الفحص هو أيضاً موقت بسبب طابع هذا الكتاب المستور سواء من حيث الشكل ومن حيث الموضوع، وعلينا أن نقتصر هنا على بعض الملاحظات المحتاطة في التركيب التقريبي لمجمل مذهبه وأول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه وحين كنت أدرس منذ سنوات علم النفس عند ابن عربي أبرزت أفلوطينيته كحالة غير كثيرة الحدوث في تاريخ الأفكار، حالة مسلم نشأ في المغرب (الأندلس) يردد في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) بكل دقة، نظريات صاحب كتاب «التساعات» [أفلوطين] فإن هذه الحالة هي في الواقع من أحوال النهضة الكلاسيكية تسبق النهضة الأوربية بقرنين وبالأفكار الأفلوطينية يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي ويزوده بالمصطلح اليوناني مترجماً إلى العربية أو معرباً، فليس فقط في علم النفس العادي، بل وأيضاً في علم ما بعد الطبيعة نجد أن المصطلح الذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور وملكات النفس ومبادىء أو مقولات الكون الكبرى، الصادرة في ترتيب نزولي من «الواحد» والإنتقال من الوحدة إلى التعدد، إلخ -. . .

نقول: إننا نجد أن هذا المصطلح يتألف من حدود مجازية

(١) قارن أسين.

لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذجه اليونانية[1] ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف لوجدنا أن الدور الأساسي في كليهما يقوم به الأفكار الموجهة في الأفلاطونية المحدثة وجود النفوس وجوداً سابقاً أزلياً إتحاد النفس عرضاً بالجسم نظريات التطهر (الكاثرسيس) الزهدي والتجلي ومذهب الفناء والإتحاد المحول. إلخ . . .

ورغبة ابن عربي الشديدة في تكييف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلوطيني رغبة تجعل المرء يشك أحياناً في صدق تجاربه الذوقية لأنه يبدو أحرص على إدراج هذه التجارب الذوقية في التعريفات التقليدية والرموز التي تصورتها الأفلاطونية المحدثة، ومع ذلك لا تعود الدلائل القوية على صدق حياته الروحية صدقاً متفاوتاً في درجة الموضوعية. وإلى جانب هذا الحرص المستمر على الإحتفاظ بالإصطلاح المنقول التقليدي تتجلى أيضاً الطريقة الشخصية جداً التي يصف بها أحواله في الجذب والفناء وهلوساته البصرية والسمعية ولهجة الصدق التي تضفى على تحليلاته للشعور واهتمامه الدقيق بتحديد ظروف الزمان والمكان التي حدثت فيها الظواهر الموصوفة وهذه الخصائص تستبعد كل اتهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة وترغمنا على الاعتراف بأن مذهب ابن عربي الروحي من وراء الإصطلاح الأفلوطيني المحدث الذي يعبر عنه يعكس حياة شخصية مشعوراً بها حقاً وإن كانت في تفسيره تدخل أغلاط وأوهام ترجع أساساً إلى حرصه على تكييف تجاربه مع المصطلح التقليدي، ونقول:

---

(١) قارن أسين: «علم النفس عند محي الدين بن عربي».

«أساساً» حتى لا نستبق تحفظات أخرى تجعل حساب الاحتمالات قوتاً دائماً فيما يتعلق بموضوعية الظواهر الموصوفة: وقد أشرنا إلى أن من الممكن أن يكون معظم هذه ذا طابع مرضي وابن عربي هو نفسه يعترف مراراً بها في أحواله النفسية من أعراض باثولوجية[1]، والاستهلاك المستمر لجهازه العضوي الذي أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومحاضرات شديدة في الزهد والسياحة، ثم العمل الذهني الشديد الذي اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالي من مؤلفاته ـ يفسران الإضطراب النفسي الفسيولوجي لمزاجه الذي كان بطبيعته يميل إلى كل نوع من أنواع الهلوسات العقلية[2] والحد بين السوي والمرضي من الصعب جداً رسمه في حياة ابن عربي الروحية والعالم النفساني الذي تريد أن يستخدمها أساساً لاستخلاص نتائج واستقراءات علمية عليه أن يسير بمنتهى الحيطة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ في تفسير الظواهر الصوفية التي تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبي والمرضي المزدوج.

---

(١) «الفتوحات» جـ ٢ ص ١٩٩ حيث يصرح ابن عربي بأنه عانى في أشبيلية قبل رحلته إلى المشرق أزمة وسواس طويلة استمرت طوال ثلاث سنوات ابتداء من سنة ٥٨٣ هـ.

(٢) نتبه بعض الكتاب المسلمين إلى هذه الناحية المرضية في أحواله النفسية فالذهبي (القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي يقول عن ابن عربي في «ميزان الاعتدال» وهو يورد بعض اتصالات ابن العربي العجيبة غير المفتعلة مع الأرواح: «وما عندي أن محي الدين تعمد كذبا لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون» (جـ ٣ ص ١٠٨، جـ ٣ ص ٦٥٩ القاهرة سنة ١٩٦٤).

والجانب المذهبي هو الأظهر في الإثنين ولكنه أيضاً الأكثر تنوعاً والأقل تميزاً بالنسبة إلى تركيب مذهبه المعقد اللامتجانس، وقد رأينا أنه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف وإن ترتبت كلها تحت قاسم مشترك وهو الأفلاطونية المحدثة، ومن هنا فإنه في تحديد الخصائص العامة لمذهبه[1] ينبغي ألا نتردد في تقرير هاتين الخاصتين: التلفيق والاستسرار وعلينا أن نشبع القول فيها الآن على ضوء مذهبه الروحي.

ونتكلم أولاً عن الاستسرار Soterismo، لا شك في أن تصوف ابن عربي يكشف في صفحات «الفصوص» و«الفتوحات» و«الواقع» و«الأنوار» عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر معناه العميق غير ميسور لعامة الناس بل هو من شأن الخاصة، فليس فقط الأفكار مجردة ضاربة بل وأيضاً الإصطلاح الذي يستخدمه في التعبير عنها مستسراً مستوراً حتى إن ابن عربي نفسه اضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته[2]، وعلى الرغم من هذا الالحاق فإن أسلوب «الفتوحات» و«الفصوص» هو من الغموض بحيث أن المسلمين أنفسهم من علماء بالعربية ومتضلعين في العلوم الفلسفية يصرحون بأنهم لا يستطيعون النفوذ دائماً إلى المعنى الحقيقي لأقول له: وهذا الاستسرار (الطابع المستور) يضفي على روحانية ابن عربي طابعاً سرياً أرستقراطياً يميزها من كل المذاهب الروحانية في المسيحية حتى أسماها

(1) رراجع الخصائص العامة لمذهبه ق ٢٢.

(2) راجع الخصائص العامة لمذهبه ٢.

وأصفاها ولا جدوى في أن نقارن، من هذه الناحية بين تصوفه وتصوف القديسة تريزا التي استخدمت لغة شعبية وشفافة سهلة إلى حد أنها تشبه أن تكون دارجة قد تجنبت عن قصد كل اصطلاح فني لا يفهمه غير الخاصة، لكن لا يمكن أيضاً أن نقارن روسبروك Rugsbrock الغامض غموض ضباب وغيوم بلاده (هولندا) ولا القديس يوحنا الصليبي العميق الدقيق المنقطع النظير في تفسير أسمى الأحوال الصوفية، نقول إنه لا يمكن مقارنة هذين بابن عربي في أسلوبه البنوني المحير.

وهنا يمكن أن يقال: وكيف تفسر إذن الشهرة الواسعة التي ظفر بها بين المسلمين في المشرق والمغرب إذا كان غموضه الحافل بالأسرار يجعله غير ميسور لعامة الناس؟ السبب هو أنه تحت حجاب لغته المضنون بها على غير الخاصة توجد مذاهب ومناهج روحية من السهل تماماً إدراكها، لأنها في جوهرها وأساسها تتفق مع العقائد المتوارثة في الإسلام، وقد رأينا هذا بوضوح في ثنايا صفحات هذه الدراسة[1].

(١) بينا هذا في كل الموضوعات الصوفية التي أبرزناها وما يناسبها والاتفاق مع المذهب الروحي السني الظاهري في الإسلام يستند في الغالب إلى أقوال الغزالي وابن عربي يأخذ بها مراراً ومن الأمثلة على هذا المواضع التالية في «الفتوحات»: (جـ ١ ص ٣٦٣) فيما يتعلق بالقول بأن الله هو وحده الموجود على الحقيقة (جـ ١ ص ٣٣٨) فيما يتعلق بنعيم الجنة الحسي والخيالي والمثالي (جـ ١ ص ٣٥٧) في فائدة التأمل المنهجي (جـ ١ ص ٤٣١) في المعنى المزدوج الحرفي والصوفي للتطهير في العبادة (جـ ١ ص ٤٣١) في المعنى المزدوج الحرفي والصوفي للتطهير في العبادة (جـ ١ ص ٤٣٧) المعنى المزدوج الحرفي والصوفي لسائر=

ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان تصوفه يعيبه الغموض في العبارة فإن زهده في مقابل ذلك، سواء من حيث الشكل والأسلوب، شعبي صراحة وميسور لعامة الناس، وهذا التباين يفسر أيضاً تناقضاً ظاهرياً في موقف ابن عربي، فمن ناحية رأينا أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذري التام. إذ ينكر على العقل المنطقي كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية ويرجى كل شيء من الإشراق الصوفي الذي يحصل بواسطة الزهد[1]، ومن ناحية أخرى فإن الجهاز المستور لكل مذهبه الروحي المصنوع من أشد نظريات التصوف الإسكندري (الأفلوطيني) تجريداً يبدو أنه يكذب ذلك الشك الجذري في العلوم الإنسانية، لكن ليس في هذا الموقف أي تناقض لأن ما يذهب إليه ابن عربي هو أن المؤمن العادي البسيط غير المطلع على الدراسات النظرية يصل بغير وسيلة إلا المجاهدات الزهدية إلى الإشراق (التجلي) الإلهي ومعه يصل إلى أعلى نظرات العلوم كلها فإذا وصل إلى هذا الإشراق يعبر عن نفسه بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذي يستخدمه الميتافيزيقي أو المتكلم المتخصص الدقيق. وهذا هو نفس الموقف الذي وقفه الصوفية

= العبادات (جـ ١ ص ٦٢٧) في القيمة الدينية لرفع العيون إلى السماء أثناء الدعاء (جـ ٢ ص ٣٨١) في معنى التوحيد (جـ ٢ ص ٨٥٩) في الإنسان بوصفه العالم الأصغر والأسماء الإلهية (جـ ٢ ص ٣٨٤) في منهج المناسبة ورفع المناسبة في إدراك حقيقة الله (جـ ١ ص ٥٦ جـ ٢ ص ٤٠٨ - ٤٠٩).

(١) راجع الخصائص العامة ٣، «الفتوحات» جـ ١ ص ٤٢.

ذوو النزعة المستسرة الذين يبدون دائماً عن مفارقة الجهل العالم.

وابن عربي، مثلهم، يميل إلى التلفيق فيما هو نظري كما رأينا في تحديدنا لخصائص مذهبه وفيه تدخل عناصر من مصادر متباينة كل التباين[1]، وفي مقابل ذلك فإني لا أعتقد أن ابن عربي جماع أيضاً فيما يتعلق بحياة الزهد، فإن الوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره ـ كما يظن ماسينيون على استخدام مناهج العبادة. أعني المجاهدات والرياضات التي توصي بها كل الأديان بغير استثناء[2]، فإني أؤكد على الأقل أنني لم أعثر في مؤلفاته على أساس يقيني صريح لمثل هذا الموقف الخاص بالثيوصوفيين المحدثين. نعم إن ابن عربي كما قلنا جماع Sincretico (أي يجمع بين مذاهب مختلفة في ما بعد الطبيعة) ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي سواء في الزهد وفي التصوف، ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح وإن كان، ثم أصل بعيد جداً مسيحي كما رأينا وأكثر من هذا. نراه في كتاب «الأمر» يوصي باتجاه مستقيم واحد كضمان

---

(١) «الخصائص العامة لمذهبه» ١.

(٢) راجع ماسينيون: «بحث في نشأة المصطلح الفني..». ٣ تعليق ١ وها هوذا نص من «كتاب ذخائر الأعلاق» (ص ٥٠) واضح جداً أنه ضد هذا الزعم؛ قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة فهي محبوبة للجميع. غير أنهم جهلوها جهلوا الطريق الموصل إليها فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها لا من جهتها ولو علم المخطىء طريقها أنه على خطأ لما اقام عليه».

للفلاح في الحياة الروحية[1] والذين ترجموا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغواءات الشيطان، الذي يوسوس للعابد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسخ المقاصد في النفس[2]، أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها حين يظن أن ابن عربي يوصي بالإختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان مختلف تماماً: فالأمر لا يتعلق بضرورة بل بإمكان أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة، بل يمكن بلوغه في نطاق الإسلام بواسطة العبادات التي فرضها الإسلام، وكذلك خارج الإسلام، في اليهودية والمسيحية بالوسائل الزهدية المقررة في هاتين الديانتين، وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج الملتقطة من مختلف الملل هو الدواء الضروري الناجح للوصول إلى الإتحاد، بل حقيقة الأمر أن ابن عربي شأنه شأن كل مسلم يرى أن الإسلام لم يأتِ للقضاء على الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية، بل ليكملهما، ولهذا فإن المبادىء الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادىء الأخلاقية والروحية في الإسلام، ولها إذن بوصفها النواة الأولى، نفس الفعالية الدينية وخارج بعض الأبيات في أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل

---

(١) راجع الأمر المحكم ص ٩٢-٩٣، ٩٧.

(٢) الفتوحات جـ ١ ص ٩.

الأديان[1]، فإني لا أجد أي أساس وثيق مبني على الوثائق في كتبه الدينية تبرر الظن باعتقاده في ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدي.

وليس الصوفية اليوجيون ولا فقراء الهند ولا الزهاد الفرس والصينيون هم الذين بمناهجهم في الكمال يستثيرون ويجتذبون مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين، إهتمام ابن عربي وإعجابه ولا نزاع في الثقة التي يستحقها ـ كرسل هداية روحية ـ كل الأنبياء في الشريعة القديمة التي يندرج تحتها في نظر

---

(١) هذا الشعر المشار إليه هو ما يليّ وقد أورده جولد شهير في كتابه «محاضرات في الإسلام» ص ١٤٢:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب: أنى توجهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني

وهذه الأبيات وردت في «كتاب ذخائر الأعلاق» لابن عربي الذي هو شرح «ترجمان الأشواق (طبعة بيروت، سنة ١٣١٢ هـ ص ٣٩ ـ ٤٠) ولكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا وهو الذي يضفي المعنى على كل الأبيات. وفضلاً عن ذلك فإن ابن عربي، عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية لا يشير أبداً إلى هذه الديانة الكلية بل بالعكس يغير البيت الأخير قائلاً أنه يشير إلى الإسلام وهذا نص كلامه: (ص ٤٠).

المسلم، عيسى المسيح وسلفه يحيى، وإذن فليست كل الأديان ولا أية ديانة كانت هي التي يصرح ابن عربي أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية، بل فقط تلك التي حافظت خلال القرون على الوحي الإلهي المنزل على البشر وهي: «اليهودية» المسيحية الإسلام ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي كما هي في نظر كل مسلم تؤلف في جوهرها ديناً واحداً يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية والإسلام، وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية واليهودية[1]، ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه[2].

ولا يتلبث ابن عربي، حين يصل إلى هذه النقطة في ميدان المبادىء بل بجسارة بالغة يخطو الخطوة الحاسمة فيؤالف على نحو محجوب قدر المستطاع بين العقيدة الإسلامية والقواعد البارزة في العقيدة المسيحية.

---

(١) «الفتوحات» جـ ١ ص ٧١٥: «وأنا مؤمن بما هو اليهودي والنصراني به مؤمن مما هو حق في دينه وكتابه من حيث إيماني بكتابي. قال تعالى «والمؤمنون: كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله.. فإن كتابي يتضمن كتابه وديني يتضمن دينه فدينه وكتابه مندرج في كتابي وديني».

(٢) «الفتوحات» جـ ٤ ص ١٦٦: «النصراني وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم الإيمان بمحمد ﷺ والدخول في شرعه إذا أرسل وإن رسالته عامة فما بدل أحد من أصل الدين دينه إذا أسلم - فافهم.

أعني التثليث والتجسد، ففيما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث في الألهة، ولهذا ينبغي ألا يوصموا بوصمة الشرك لأنهم ينتظرون من رحمة الله ان تنجيهم والسبب الميتافيزيقي لهذا الرأي الذي قال به مستمد من فكرة الفيتاغورين في العدد (٣) الذي هو الأصل في الأعداد الفردية لأن العدد «واحد» ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة في العالم: فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد وأبسط الأعداد في داخل الكثرة هو الثلاثة.

[ولغرابة نص ابن عربي هنا نورده بحروفه]:

قال ابن عربي في «الفتوحات» جـ٣، ص ١٦٦: «اعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء البتة وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه إما أن يكونا من الأسماء الإلهية وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة، أي شيء كان فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه، وهذا هو حكم الإسم الفرد فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات فما وجد ممكن من واحد وإنما وجد من جمع وأقل الجمع ثلاثة وهو الفرد فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد ثم إنه لما كان الإسم الفرد مثلث الحكم أعطى في الممكن الذي يوجد: ثلاثة أمور لا بد أن يفيدها وحينئذ يوحده ولما كان الغاية

في المجموع: الثلاثة التي هي أول الأفراد.

وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها كان غاية قوة المشترك: الثلاثة، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يزد على ذلك».

وقال في «الفتوحات» جـ ٣، ص ٢٢٨ : «وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية. لأن الفرد من نعوت الواحد فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثلث فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوحدانية.

وهكذا رأيناه في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية، فإني ما رأيت لهم ظلًا في الوحدانية ورأيت أعيانهم في الفردانية ورأيت أعيان الموحدين في الوحدانية والفردانية فعلمت الفرق بين الطائفتين، وقال في «الفتوحات» جـ ٣، ص ٦٠٣ : «إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه، فهو ذات وجودية ونسبة، فهذا أصل شفعية العالم.

ولا بد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة فظهرت الفردية بمعقولية الرابط فكانت الثلاثة أول الأفراد ولا رابع في الأصل فالثلاثة أول الأفراد في العدد إلى ما لا يتناهى.

وفي مواضع أخرى يطبق هذه النظرية الحسابية على العقائد الدينية فيقتضي ثلاثة عناصر إلّهية، وثلاث علاقات في حياة الله، من أجل أن يفسر بهما أصل ووجود الكون أعني الذات الإلهية والإرادة الإلهية، والكلمة الإلهيـة ولكنه يضيف أن هـذه الثلاثـة متحدة في الله وهي واحدة فيه.

[قال ابن عربي في «الفتوحات» جـ ٢، ص ٤٠: «لا بد من وجـود النسب الثلاث لـوجود التكـوين عقلاً في مـوازين العلوم وشرعاً، فأما في العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك، وأما في الشرع فإن قوله: «إنما قولنا لشيء» فهذا الضمير الذي هو من قولنا: عين وجود ذاته وكناية عنه فهذا أمر واحد، وقوله: «إذا أردناه» ـ أمر ثانٍ، وقوله: «أن نقول له: كن» أمر ثـالث، فذاك مريدة قائلة يكون عنها التكوين بلا شك، فالاقتدار الإلهي على التكوين لم يقم إلا من اعتبار ثـلاثة أمـور شرعـاً، وكذلـك هو الإنتاج في العلوم بترتيب المقدمات وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع فلا بد أن يكون أحد الأربعة يتكرر فيكون في المعنى ثلاثة وفي التركيب أربعة. فوقع التكوين عن الفردية، وهي الثلاثة لقوة نسبة الفردية إلى الأحدية. فبقوة الواحد ظهرت الأكوان. فلو لم يكن الكون عينه لما صـح له ظهـور. فالـوجه المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق»].

وفي كتب أخرى يعود ابن عربي إلى هذا الموضوع فيقارن بين العقيدة المسيحية في الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات وبين ما ورد في القرآن من ثلاثة أسماء جوهرية، أمهات يوصف بها الله

وهي: الله، الرب، الرحمن ولكن المقصود إله واحد. [قال ابن عربي في «ذخائر الاعلاق» ص ٤٢ تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الاقنام بالذات أقنما «يقول: العدد لا يولد كثرة في العين كما تقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد، كما تقول باسم الرب والإبن وروح القدس، إله واحد، وفي شرعنا فله الأسماء الحسنى(١)»، فوحد وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها وهي الله، والرب، والرحمن. ومعلوم أن المراد إله واحد وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ولا سيما الإسم «الله»].

أما عن العقيدة الثانية في المسيحية وهي التجسيد فقد تبين في الفصل السابق مدى تأثير العقيدة المسيحية الخاصة بالإتحاد الأقنومي في مذهب ابن عربي الخاص بالاتحاد الصوفي والمراد بهذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة في البداية بين الإسلام والمسيحية، أعني إنكار عقيدة التثليث والتجسيد قد بدأت تتضائل شيئاً فشيئاً ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضاؤلها في موقف ابن عربي هذا.

وموقف العطف والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو في نظري نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذي أحدثته الرهبانية

(١) [سورة الإسراء ١١٠].

المسيحية في التصوف الإسلامي، وقد تجلى واضحاً في صفحات هذا البحث، وهنا نصل إلى الطابع الأبرز في زهد ابن عربي وتصوفه والنتيجة التي تؤدي إليها المقارنات الجزئية تبدو ذات أهمية بالغة: فمنذ مذهب أوغسطين في اللطف الإلهي حتى التأملات العليا في الإتحاد المحول وكل العملية الطويلة المعقدة للحياة الروحية مناهج التطهير والمجاهدة أدوات التكميل، درجات التجلي، المقامات والأحوال الصوفية، الكرامات، كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية، وبهذا يفهم الحقيقة الذاتية العميقة التي يتضمنها اعتراف ابن عربي حين يصرح بأن مرشديه في الطريق الروحي هم الهداة الثلاثة هؤلاء: موسى، عيسى، محمد[1]، لكن إذا

(١) «الفتوحات» جـ ٤ ص ٢١٩: «أعلم أيدنا الله وإياك بروح القدس أن هذا الذكر كان لنا من الله عز وجل لما دعانا الله تعالى إليه فأجبناه إلى ما دعانا إليه مدة ثم حصلت عندنا فترة وهي الفترة المعلومة في الطريق عند أهل الله التي لا بد منها لكل داخل في الطريق ثم إذا حصلت الفترة: إما أن يعقبها رجوع إلى الحال الأول من العبادة والاجتهاد، وهم أهل العناية الإلهية الذين أعتنى الله عز وجل بهم وأما أن تصحبه الفترة فلا يفلح أبداً فلما أدركتنا الفترة وتحكمت فينا، رأينا الحق في الواقعة فتلا علينا هذه الأيات! وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء». الأية ثم قال: «والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه فعلمت أن المراد بهذه الأية وقلت: ونبه بما تلاه علينا على التوفيق الأول الذي هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد ﷺ. فإن رجوعنا إلى هذا الطريق كان بمبشره على يد عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام بين يدي رحمته وهي العناية بنا حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً وهو ترادف التوفيق سقناه لبلد ميت وهو أنا=

كان محمد ﷺ هو خاتم النبوة، فإن عيسى هو ختم الولاية على الإطلاق، ونموذج في الكمال لأن روحه خلقها الله مباشرة مثل روح آدم وكانت وليه منذ مولده وكاملة بالفطرة لا بفضل الروح القدس كما هو شأن سائر الأولياء الذين لا يبلغون مرتبة الولادة الجديدة والتحول من الذات الجسدية إلى الذات الروحانية إلا بفضل من الله»[1]

وهذا الطابع الشديد الشبه بالروحانية المسيحية يفسر الأصل في المشابهات العجيبة التي أشرنا إليها في موضعها بينها وبين الأفكار البارزة والوصايا التي قال بها أكبر صوفيين في وطننا وهما: القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبي وهذه الظاهرة ذات أهمية لتاريخ التفكير الديني، سواء الأسباني والأوروبي بوجه عام ولم يلتفت إليها الكثيرون وهي أنه في نفس البلد الذي ينتسب إليه هذان ازدهر قبلهما بثلاثة قرون صوفي مسلم، على الرغم من عقائده الدينية فإنه في الإعماق الخفية اللاشعورية احتفظ بتأثير الحياة الروحية المسيحية مما جعله يبدي آراء وأفكاراً شديدة الشبه بالآراء والأفكار التي ستقول بها الطريقة الكرملية بعد ذلك

= فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات وهو ما ظهر علينا من أنوار القبول والعمل الصالح والتعشق به».

(١) قارن ماسينيون: «الحلاج ص ٦٨٥، ٧٥٣. وقارن «الفتوحات» جـ ٢ ص ٦٤ ـ ٦٥» فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة... وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولي فهو عيسى عليه السلام ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى عليه السلام وغيره من الرسل عليهم السلام».

بمدة: مثل أن الطريق الصحيح للكمال هو طريق المجاهـدات والمتاعب[1] وأن الحزن الروحي الناجم عن الشعور بنقص الذات أفضل من السرور للظفـر بالنعم الإلهيـة[2]، وأن النفس إذا لم تمثل لما يأمر به المرشد الروحي، فإنها لن تصل أبداً إلى قرع غرورها[3]، وأنه لا يمكن الوصول إلى الله بدون النيـة الصافيـة المستقيمة في فعل الخير دائماً وأن يختار من بين الحلول أشقها وأضيقها[4]، وأن الشعور بالحضور الإلهية يجب أن يكون مستمراً معتـاداً بحيث تشعر النفس في كـل لحظة أن الله يـراها[5] وأن المقامات تتـوقف على الفضائـل أعني على الإخلاص للطف[6] وأن الكرامات ليست علامات على الكمال ولا شرطاً ضرورياً له. لأن الكمال يستند إلى العادة لا إلى ما هو خارق للعادات[8]، وأن على المرء أن يطلب الله وحده نازعاً عن كل تعلق بما ليس إياه، حتى عن الكرامات والتجليات[9].

ولكن إلى جانب هذا الأثر المسيحي يوجد آثار أخرى لأفكار

---

(١) «الأنوار» ص ١٢.
(٢) «المواقع» ص ١٩٣.
(٣) المواقع ص ٥٦، ١٦٥.
(٤) «كنه ما لا بد للمريد منه» ص ٤٩ «التحفة» ص ٣.
(٥) «كنه ما لا بد» ص ٤٣، ٤٩ «التدبيرات» ص ٢٣٣.
(٦) «المواقع» ص ١٤٩.
(٧) «المواقع» ص ٦٠، «الأمر» ص ٩٦ «الأنوار» ص ٢٨.
(٨) «الأمر» ٨٦، ٩٧.
(٩) قارن أسين: «ابن مسرة ومدرسته» ص ٧٨.

أخرى ومذاهب روحية، ترجع إلى أصول غـريبة عن الأصـول والتقاليد الإسلامية، وقد أشرنا إليها في مـواضعها وربمـا كانت ترجع كلها إلى عدوى الروحانية المريضة والحلولية المغالية في الشرق الأقصى وكانت آثارها قد نفذت في الإسـلام في العصر المتأخر وعلى أنحاء شتى وبشدة وامتداد أقل من تأثير الرهبانية وكان لهذه المذاهب الأخرى أثرها في السمـاع وصلاة الخلوة، فلم تعـد فيها القسـاوة والبسـاطـة الأولى التي كـانت لهمـا في الرهبانية، حتى تحولا إلى نوع من المراسم النازعة إلى الجزية الهستيرية. وهذا الطابع البوذي أو اليوجي لمثل هذه الأفكار يظهر في نظرية الـوصول والإتحـاد والفناء، وفيهـا اتجاه إلى الحلول المحايث المغالي في الحلولية مما لا يمكن أن يفسر فقط بالتأثير الأفلاطوني المحدث.

ولكن إذا كان علينا أن نكون منصفين في حكمنا في هـذه الخلاصة فينبغي ألا ننسى أن ابن عربي كثيراً مـا يضع مبـادىء للتقويم والسلوك تصلح ولو جزئياً من التأثير المرضي لهذه الشعائر المغالية وطعنه في السماع مشهور وتخليه عن الكرامات والتجليات في سبيل حب الله وحده الذي لا يتفق معه أي حب لشيء آخر يستلهم معيار الإعتدال في الـرهبانيـة وهو بعيـد تمامـاً عن هذا الإستعراض الحافل للكرامات.

وهذه الأحوال النفسية المزدوجة المشتبهة عند ابن عربي وهي خليط من التقشف المسيحي والإشراق الصانـع للكرامـات ربما ترجع إلى ازدواج تكوينه الروحي وعلى الرغم من أن الإسـلام بسبب الوحدة اللغوية لأداة حضـارته وهي العـربية كـان فيه في

القرن السادس [الثاني عشر الميلادي] نوع من الوحدة في التفكير الديني فمن المعلوم مع ذلك أن الإسلام في الغرب لم تكن تصله بنفس السرعة العدوى التي أعدت بها المذاهب الشرقية غير المسيحية التي أشرنا إليها.

لقد كان الإسلام في أسبانيا أشد محافظة بكثير جداً من الإسلام في المشرق بسبب بعد الأول عن مركز التجديد، ولهذا حافظ على صفاء روحانيته الأولى المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة والمذاهب المسيحية عند ابن مسرة القرطبي[1].

ومدرسة هذا الصوفي رعت بكل عناية أفكاره ومناهجه الزهدية في مختلف أصقاع الأندلس: أشبيلية، قرطبة، المرية والغرب، وأكبر رجالها وهم: أبو عباس ابن العريف، وأبو مدين وأبو القاسم ابن قسي وابن برجان قد سجلوا في مؤلفاتهم النظريات الصوفية التي قال بها مؤسس المدرسة[2]، ونشأ ابن عربي، بعد ذلك بسنوات مقتفياً آثارها[3]، «والفتوحات» و «المواقع» تزخر بالإقتباسات من كتب هؤلاء الشيوخ الأربعة[4]. ومن ناحية أخرى فإن جماعة كبيرة من الزهاد والصوفية الأندلسيين المعاصرين لابن عربي، لقنوا ابن عربي مناهج التصوف المشرقي السني بعد أن كيفوها على المزاج الأندلسي، المتأبي أكثر من

---

(٢) الكتاب السابق ص ١٠٧.

(٣) الكتاب السابق ص ١١١.

(٤) قارن ما قلنا من قبل عن أبي مدين أما عن ابن العريف فراجع الفتوحات جـ ١، ص ١١٩ ، ٢٢٧، ٢٩٧، ٣٦٣، جـ ٢، ص ١٢٨، ٤٢١، ١٨١١ جـ ٣، ص ٥٢٠ ،جـ ٤، ص ١٠٥، ١١٧، ٧١٤.

المشرقي على مغاليات نزعة الاستسرار[1].

وهذا التكوين الأولي الذي حصله في الأندلس قبل رحلته إلى المشرق ينعكس في المؤلفات التي كتبها ابن عربي في شبابه: «التدبيرات الإلّهية» و«مواقع النجوم» التي وإن سرت فيها روح ثيوصوفية فإنها لا تصل في ذلك إلى المبالغات الجريئة المتطرفة التي تميز «الفتوحات» و«فصوص الحكم» وهي من عهد نضوجه وقد كتبها في وسط أكثر تعرضاً لتأثيرات الشرق الأقصى. وفي صفحاتها وخصوصاً في «الفتوحات» تشاهد اقتباسات عن مؤلفين صوفية آخرين موغلين في الاستسرار وخائضين في علوم الأسرار المتطرفة، أكثر من اقتباساته عن المؤلفين الأندلسيين.

وهؤلاء مع استمرارهم في متابعة - ولو من بعيد وبتحفظ - بعض البدع المفسدة في التصوف الإسلامي في المشرق قد حافظوا على روح التشدد ونقلوها إلى الأجيال اللاحقة من الزهاد الأندلسيين والأفارقة[2]، فأبو مدين وأصله من أشبيلية وأحد شيوخ

---

(١) راجع «رسالة القدس» تحت رقم ٣.

(٢) في هذا المجال تتجلى أهمية ما أورده في «الفتوحات» (جـ٣ ص ١٤٤)، حيث يفسر تفوق الصوفية الملامتية على العباد البسطاء أو الزهاد على الصوفية، وأساس هذا التفوق يستند إلى كون الملامتية يسترون فضائلهم البطولية وأحوالهم الصوفية العالية خلف حجاب الحياة اليومية وكأنهم ليسوا أولياء، حتى احتجبوا عن الخلق بحجاب سيدهم (الله) فهم من خلف الحجاب لا يشهدون في الخلق سوى سيدهم فمكانتهم في الدنيا مجهولة العين... لا يتميزون عن أحد من خلق الله بشيء، فمنهم المجهولون حالهم حال العوام، بما هو جدير بالملاحظة أن هذه الطريقة الروحية التي تسير عليها الملامتية هي التي=

ابن عربي وكان هذا شديد الإعجاب به، هو الذي نقل هذه الروح إلى المغرب (مراكش) ومن تعاليمه نشأت في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) الطريقة الشهيرة، الأندلسية الإفريقية طريقة الشاذلية وكان مؤسسها أبو الحسن الشاذلي من تلاميذ عبد السلام بن مشيش الشريف الذي لا يزال ضريحه حتى اليوم في جبل علم يحج الناس إليه للتعبد في قلب منطقة تسكنها قبيلة جبلية هي بنو عروس في المنطقة الشمالية من مراكش. وهذه الطريقة الشاذلية تخرج فيها جماعة عظيمة فيما بين القرنين السابع (الثالث عشر الميلادي) والتاسع (الخامس عشر الميلادي) من المفكرين الصوفية الحذاق والزهاد المنقطعين للمجاهدات والرياضات يبرز من بينهم أبو العباس المرسي وابن عباد الرندي الوريثان الشرعيان لروحانية ابن عربي في الجانب المتشدد في الزهادة والتقشف لا في انحرافاته الإشراقية[1].

وحين تدرس آراء وتاريخ هذه الطريقة الشاذلية بالاهتمام الوافر الجديرة به سيفاجأ مؤرخ الحياة الروحية في أسبانيا بمفاجأة

---

(٢) = سار عليها بحسب قول ابن عربي الكثير من شيوخه الأندلسيين الذين يذكر أسماءهم «الفتوحات» جـ٣، ص ٤٤ وهم: صالح البربري وأبو عبد الله بن المجاهد وعبد الله بن تاخمشت وعبد الله القطان وأبو عبد الله المهدوي إلخ. قارن «رسالة القدس» بأرقام ٣، ٤، ٦، ٧، ١٦، ٢٧، ٣٦.

(١) فيما يتصل بحياة عبد السلام بن مشيش والتبرك به في مراكش راجع موليراس: «مراكش المجهولة» جـ٣، تحت الاسم وميشو بلثير «بحث في تاريخ الطريق الصوفية المراكشية» (في مجلة «هسيريس» سنة ١٩٢١ العدد الثاني ص ١٤١ ـ ١٥٩).

ففي مستهل القرن الذهبي لتاريخنا سيشاهد وجود تيارين متوازيين في الحياة الروحية، نظائرها متميزة عديدة جداً وكأنهما صديان متواقتان لنفس الصوت البعيد الواحد، أو صورتان متماثلتان لشيء واحد، منعكستان في مرآتين متمايزتين: فالتصوف الإسلامي ستنبعث أضواؤه الأخيرة بفضل تلميذين أندلسيين للطريقة الشاذلية، وفي نفس الوقت تنبعث في العالم المسيحي الأسباني باندفاع غير متوقع نهضة روحية لا يسبقها مقدمات كافية لتفسير انطلاقها المفاجىء وسموها وعمق أفكارها الدقيقة؛ ومن هذا الجانب ومن الجانب الآخر، سنجد نفس الاتجاه في المواقف التي يتخذها الصوفية المسلمون والنصارى فموقف العزوف عن الكرامات، هذا الموقف المميز لبعض الشاذلية الأندلسيين وعلى وجه التخصيص ابن عربي الرندي، له مناظره المتوازي معه عند القديس يوحنا الصليبي. والتعطش الذي لا يروى إلى الظواهر الخارقة والاهتمام باستعراض الكرامات سيكونان وصمة مشتركة بين عامة الأولياء الأفارقة وبين جماعة المتنورين Alumbrados الذين انتشروا في قشتالة والأندلس في بداية القرن السادس عشر الميلادي. وقد أثير الكثير من الجدل حول الأصل الغامض «للمتنورين Alumbrados » الأسبان ويذهب البعض إلى أن أصل هذه الحركة جاء من الشمال، من هولندا أو ألمانيا ولكن كون عدد غير قليل من أتباع هذه الفرقة الغربية كانوا من الموريسكيين (المتنصرة) هو ظاهرة ليست بقليلة الأهمية.

فهرس المراجع

حرف الألف:

١ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

٢ - الحلاج لماسنيون.

٣ - التدبيرات.

٤ - أسين «ابن مسرة ومدرسته».

٥ - الأمر الحكم.

٦ - أسين علم النفس عند محي الدين بن عربي.

٧ - أسين «الصوفي المرسي ابن عربي» أبحاث مفردة ووثائق.

٨ - إحياء علوم الدين للغزالي.

٩ - أسين بلاثيوس - الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية.

١٠ - الخصائص العامة المذهّبة.

١١ - أسين بن مسرة «تصوف الغزالي».

١٢ - اللمع في التصوف لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي.

١٣ - الخصائص العامة لمذهب ابن عربي.

١٤ - الأسفار للندية تريزا.

١٥ - المجلة الآسيوية.

١٦ - ابن مسرة ومدرسته.

١٧ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي.

١٨ - التفسير الفلسفي لابن سينا.

١٩ - الديوان للمقري.

٢٠ - الروضة الغناء في دمشق الفيحاء.

٢١ - البشرة النعمانية في الدولة العباسية.

٢٢ - أشير نجر «معجم».

٢٣ - الشرق المسيحي.

٢٤ - التكملة لابن الأبيار.

٢٥ - أسين بلاثيوس.

٢٦ ـ آثار البلاد نشرة قستنفلد.
٢٧ ـ ابن سعد في المخطوط العربي أكاديمية التاريخ.
٢٨ ـ الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية.
٢٩ ـ ابن عربي الصوفي المرسي.
٣٠ ـ أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمتشرقين بباريس.
٣١ ـ التدبيرات الإلهية نشرة ينبرج في ليدن.
٣٢ ـ الاحياء للغزالي.
٣٣ ـ الفتوحات لابن عربي.
٣٤ ـ المخطوط رقم ١٥١٤ مكتبة ليدن.
٣٥ ـ المخطوط رقم ١٥١٥ مكتبة ليدن.
٣٦ ـ التعليم عند المسلمين في أسبانيا لرابير.
٣٧ ـ الحلاج لماسنيون بباريس.
حرف الباء:
٣٨ ـ براون في تاريخ أدب الفرس.
٣٩ ـ بروكلمتا في تاريخ الأدب العربي.
حرف التاء:
٤٠ ـ تحفة السفرة إلى حضرة البررة طبع استانبول.
٤١ ـ تطور علم التوحيد والفقه ونظام الدولة في الإسلام.
حرف الجيم:
٤٢ ـ جامع الأصل في الأولياء للشيخ أحمد ضياء الدين.
حرف الدال:
٤٣ ـ دليل بدكر.
حرف الراء:
٤٤ ـ رسالة الأمر المحكم المربوط طبع استانبول
٤٥ ـ رسالة الأنوار طبع القاهرة.
٤٦ ـ رسالة القدس.
حرف السين:
٤٧ ـ سلسلة حب التنكارية ليدن.

حرف الشين:
٤٨ - شذرات الذهب لابن العماد.
حرف الصاد:
٤٩ - صعود جبل الكرمل.
حرف الفاء:
٥٠ - فهرس المخطوطات الشرقية.
٥١ - فقه الملكية ترجمة جويدي.
حرف الكاف:
٥٢ - كتاب المقنع.
٥٣ - كتاب بارجس.
٥٤ - كتاب معنى التوحيد.
٥٥ - كتاب الأمر.
٥٦ - كتاب الكنة.
٥٧ - كتاب التدبيرات.
٥٨ - كتاب الأنوار.
٥٩ - كتاب الأخلاق طبع القاهرة.
٦٠ - كتاب الأمراء.
حرف الميم:
٦١ - مختصر خليل «مترجم».
٦٢ - محاضرة الأبرار.
٦٣ - مواقع النجوم.
٦٤ - محاضرات في الإسلام لجولد شهير.
٦٥ - هوليراس «مراكش المجهولة».
حرف النون:
٦٦ - نفح الطيب.
٦٧ - نصائح وعبارات روحية للقديس يوحنا الصليبي - مكتبة المؤلفين.

تم فهرس المراجع بحمد الله تعالى،
وأصلي وأسلم على سيدنا محمد
وعلى آله وأصحابه أجمعين

الفهـرس